

قضايا إسلامية

الفلسفة الإسلامية

الدكتور أحمد فؤاد الأصراني



دار الفكر للطباعة والنشر

١٩٨٥

مقدمة

قصّة الفكر في أممي مظاهره ، أو على الأقل في جانب من أممي جوانبه وهو الحكمة والفلسفة . وإنها لجديرة أن تروى ليعلم أبناء هذا العصر ما جرى للفكر من أحداث جسام ، وما قلب فيه على مر الأعوام . بل إنها لمأساة حقيقية مُثِّلَت على مسرح الحياة ، ولعبت فيها شخصيات عظيمة أدواراً بارزة ، تصارعت مع غيرها من الشخصيات ، فانتصر الفلاسفة حيناً ، ولكن انتهى بهم الأمر بالاندحار ، وأسدت الستار على مسرحية الفلسفة ، وقد قضى عليها بالكفر وحرّم الاشتغال بها .

ولم يكن للعرب قبل الإسلام فلسفة ، ولا كانت لهم عناية بالعلوم وسائر مظاهر المدنية التي بلغتها غيرها من الدول المحيطة بها من قدماء مصريين ويونان وبابليين وكلدانيين وقرس وهنود ؛ وكيف يكون للعرب فلسفة وتظهر فيهم علوم بغير أن

يعنوا بأول أدوات الحضارة النظرية وهى التدوين وتأليف الكتب التى تحفظ ما وصل إليه كل جيل من تقدم فكرى ، ويعتمد عليه الجيل التالى ، فيضيف إليه خطوة أخرى فى الابتكار ، هى ثمرة ما تبلغه العقول من أنظار .

وقد حكى الفارابى فى كتابه « تحصيل السعادة » قصة الفلسفة وانتقالها من الأمم القديمة حتى وصلت إلى العرب فقال : « وهذا العلم على ما يقال إنه كان فى القديم فى الكلدانيين وهم أهل العراق ، ثم صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ، ثم إلى العرب . وكانت العبارة عن جميع ما يحتوى عليه ذلك العلم باللسان اليونانى ، ثم صارت باللسان السريانى ، ثم باللسان العربى . وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ؛ ويسمون اقتناءها وملكتها الفلسفة ، ويعنون به إشار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون للقتنى لها فيلسوفاً ؛ يعنون به المحب والوثر للحكمة العظمى ، ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها ، ويسمون لها علم العلوم ، وأم العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات » .

انتقلت الفلسفة إلى العرب بعد الإسلام حين بعث فيهم هذا

الدين الجديد حياة جديدة ، ونقلهم من المرتبة القبلية للنحصره
فى داخل جزيرة العرب إلى أفق الإنسانية الفسبح ، وأصبح
المسلمون دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقاً إلى أقصى
الأندلس غرباً ، يدين كلهم أو معظمهم بالإسلام ، ويتكلمون
بلسان واحد هو العربية ؛ وتسلم المسلمون راية الحضارة العالمية
عشرة قرون من الزمان ، وتبحروا فى شتى العلوم والفنون
والصناعات ، وتأملوا فى أصول هذه الأمور كلها وتمنقوها ،
فكانت الفلسفة كما قال الفارابى هى : حكمة الحكم ، وعلم العلوم ،
وأم العلوم .

وهذه هى حال الحضارات ، تنشأ فى أمة من الأمم وتزدهر
وتتموّم تنقرض ، ولكنها لا تموت بل تنتقل إلى أمة أخرى .
غير أن الحضارة الإسلامية تمتاز عن غيرها من الحضارات بأنها
استمرت مدة أطول وزماناً أعظم من غيرها من حضارات
الكلدانين والسريان والفرس واليونانيين . وأكبر الظن أن
راية الفلسفة التى انتقلت إلى أوروبا منذ عصر النهضة عن العرب ،
وازدهرت فيها حتى اليوم ، أخذت تعود إلى أصحابها العرب فى
الوقت الحاضر .

وسترى حين تقص عليك قصة هذه الفلسفة أنها إنما ازدهرت

في الزمن الماضي منذ ألف عام عندما عني العرب بالعلوم المختلفة وبرزوا فيها ، حتى إذا استقرت العلوم وتبحروا فيها ووضعوا لها القوانين المنظمة لها استطاع للفكر أن يرتفعوا من العلم إلى الفلسفة ، فأقيمت على صرح ثابت وأساس وطيء . فلما وقف تيار البحث العلمي والنظر في الطبيعيات والرياضيات هوت الفلسفة تبعاً لذلك ، وفقدت الأرض التي كانت تعتمد عليها .

وفي الوقت الحاضر نجد عناية العرب بالعلوم شديدة ، ولكنها حركة لا تزال في بدايتها ، ولن يتيسر أن يكون للعرب فلسفة بمعنى الكلمة إلا بعد أن تستقر العلوم عندهم مرة أخرى ، وتهض من جديد على أيدي العرب أنفسهم . وعندئذ نستطيع أن نقض قصة الفلسفة الإسلامية ، أو العربية مرة أخرى . وسيكون ذلك سريعاً إن شاء الله بفضل الثورة التي نعيش في غمارها في الوقت الحاضر ، الثورة السياسية والاجتماعية والثقافية .

* * *

تنقسم هذه القصة إلى ثلاثة فصول كبيرة :
الفصل الأول « تمهيدات » نبحث فيه عن هذه الفلسفة
أهي إسلامية أم عربية ؛ وهل هي الفلسفة البحتة أم تشمل

إلى جانب ذلك علم الكلام والتصوف وأصول الفقه ؛ وكيف
ترجمت الفلسفة إلى اللغة العربية ، وما هذه الحركة التي تعرف
بعصر الترجمة والتي بدأت بنقل العلوم ؛ وما هي أهم الكتب
العلمية التي نقلت .

والفصل الثاني « شخصيات » ، تحكي فيه قصة أبرز فلاسفة
المشرق وهم : الكندي والفارابي وابن سينا ؛ ثم أبرز فلاسفة
المغرب وهم : ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

والفصل الثالث « موضوعات » ، تتحدث فيه عن بعض
الموضوعات الرئيسية التي دار حولها البحث بين الفلاسفة ، بما
يتسع له هذا الكتاب الصغير ، وستقف عند موضوعات أربعة
هي المنطق ومناهج البحث باعتبار أن المنطق كان أداة الفلسفة
وطريقة البحث فيها ، ثم تنتقل إلى الله ، والعالم ، والإنسان .

أحمد فوزان الدهواني

تمهيدات

موضوع الفلسفة الإسلامية :

- ١ — إسلامية أم عربية
- ٢ — الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام
- ٣ — الفلسفة والتصوف
- ٤ — الفلسفة والفقه
- ٥ — الفلسفة والعلم

عصر الترجمة :

- ١ — طلائع الترجمة
- ٢ — عصر الترجمة
- ٣ — الكتب العلمية
- ٤ — العلوم الحكيمة
- ٥ — الكتب الفلسفية

موضوع الفلسفة الإسلامية

إسلامية أم عربية

الإسلامية هي البحث في الكون والإنسان في ضوء **الفلسفة** التعاليم الدينية التي نزلت مع ظهور الإسلام .
وقبل أن نخوض في هذا البحث ، ونعرض المشاكل التي واجهتها هذه الفلسفة وحاولت حلها ، يجدر بنا أن نفصل في قضية عنوان هذه الدراسة ، أي فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية ، لما لهذا التمييز من أثر في موضوع هذه الفلسفة ذاتها .

وقد تعرض المؤرخون من القدماء لهذه القضية كما تعرض لها المحدثون طوال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، وبخاصة بعد ظهور القومية العربية ، وشعور العرب بذاتهم وكيانهم ، فكان للقدماء رأى وللمحدثين رأى آخر .

حين ظهرت الفلسفة في الإسلام ، وجرت هذه اللفظة في اللسان العربي ، ونمت وازدهرت وبرز الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم ، وألف المؤرخون الكتب التي تدون سيرهم وآراءهم ، أطلق هؤلاء المؤرخون عليهم اسم

فلاسفة الإسلام ، أو الفلاسفة الإسلاميين أو حكماء الإسلام ،
فيما جرى على ألسنة الشهرستاني أو القفطى أو البيهقى وغيرهم .
ومن أجل ذلك قال الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه « تمهيد
لتاريخ الفلسفة الإسلامية »^(١) : إنَّ هذه الفلسفة قد وضع لها
أهلها ، أسما اصطلاحوا عليه ، فلا يصح العدول عنه ، ولا تجاوز
المشاحنة فيه . ثم يخلص من ذلك إلى قوله : « ونرى أن نسمي
الفلسفة التي نحن بصددھا كما سماھا أهلھا ، « فلسفة إسلامية »
بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته ، من غير نظر
لدين أصحابها ولا لغتهم » .

وعندما جاء الأستاذ المستشرق نلليونيلى محاضراته في
الجامعة المصرية عقب افتتاحها ، ألقى دروساً في « تاريخ علم الفلك
عند العرب » ، وتعرض للتسمية وناقش الحجة التي تقال في
كلا الجانبين ، وهذا نص حجته :

« كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام
لاشك أن كلمة « عرب » مستعملة بمعناها الحقيقي الطبيعي المشير
إلى الأمة القاطنة في شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب » .

(١) من أراد مزيداً من الاطلاع على مناقشة هذه القضية فليرجع
إلى هذا الكتاب .

ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من
الهجرة اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى ، وأطلقناه على جميع
الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية ، المستخدمين للغة
العربية فى أكثر تأليفهم العلمية ، فتدخل فى تسمية العرب الفرس
والهندوالترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وهلم
جرا ، المتشاركون فى كتب لغة العلم ، وفى كونهم تبعاً الدول
الإسلامية ، ولو لم نطلق عليهم لفظ العرب كدنا ما نقدر تتحدث
عن علم الهيئة عند العرب ، لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان
وعدنان .

من الواضح من هذا النص أن نلليو يعتمد أولاً وقبل كل
شئ على اللغة ، ولذلك قال العلوم عند العرب بمعنى أنها كتبت
باللغة العربية ؛ ثم نقل رأى ابن خلدون الذى يذهب فيه إلى أن
« حملة العلم فى الملة الإسلامية أكبرهم العجم » . وناقش بعد
ذلك الوجه المقابل لهذه القضية ، نعى القول بفلسفة إسلامية
أو علوم إسلامية وتولى الرد عليها : بأن لفظ المسلمين يُخرج
النصارى والإسرائيليين والصائبة وأصحاب ديانات أخرى لهم
نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصاً فيما
يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة ؛ وبأن لفظ المسلمين

يستلزم البحث أيضاً عما صنّفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية — وهذا خارج من موضوعنا . وبذلك يخلص نالينو إلى هذه النتيجة بقوله : فالأرجح أن تتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ، وتتخذ لفظ العرب بالاصطلاح المذكور ، أى نسبة إلى لغة الكتب لا الأمة .

وقد ظهر بحث بمناسبة انعقاد حلقة لدراسة الفلسفة الإسلامية في كولونيا سنة ١٩٥٩ ، قام به صديقنا الأبقنواى ، ونشره فى ذلك العام^(١) ، وهو عبارة عن استفتاء وجهه إلى المشتغلين بهذه الفلسفة فى شتى أنحاء العالم ، وجمع الردود ونشرها ، فتبين منها الاختلاف الشديد على التسمية ، من فلسفة إسلامية ، إلى عربية ، إلى فلسفة الدول الإسلامية ، إلى الفلسفة فى العالم الإسلامى ، وغير ذلك . وسنعرض بعض هذه الآراء لما فيها من طرافة .

الإيرانيون والهنود والآراك يؤثرون تسمية هذه الفلسفة بأنها إسلامية ، وليس ذلك بمستغرب منهم فى الوقت الحاضر بعد انقطاع صلّتهم باللسان العربى إلا بالنسبة للمختصين فقط .

(١) انظر مجلة Mideo, Tome 5, 1958-1959

يذهب الأستاذ مُعِين بِجَمَاعَةِ طَهْرَان إِلَى أَنَّ الْقَوْلَ بِالْفَلَسَفَةِ
الْعَرَبِيَّةِ يُخْرِجُ الْإِيرَانِيِّينَ وَالْأَفْغَانِ وَالْبَاكْسْتَانِيِّينَ وَالْمَنْدُودِ ،
وَيَرَى اخْتِيَارَ اسْمِ مِثْلِ فِلْسَفَةِ إِسْلَامِيَّةٍ ، أَوْ فِلْسَفَةِ الدُّوَلِ الْإِسْلَامِيَّةِ
وَمَا جَاوَرَهَا . وَيَقُولُ الْأَسْتَاذُ أَشْنَه : « إِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ ذَلِكَ
الْفِكْرَ الْفَلَسْفِيِّ الَّذِي انْتَشَرَ فِي بَقْعَةٍ مِنَ الْأَرْضِ بَعْدَ امْتِدَادِ رَقْعَةٍ
الْإِسْلَامِ وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَالَّذِي عُبِّرَ عَنْهُ دَائِمًا بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ ،
وَفِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ مِنْ نَفْسِ الْمُؤَلِّفِينَ بِاللُّغَةِ الْفَارْسِيَّةِ ، فَمَنْ الْمَصْطَنَعُ
عِزْلُ جُزْءٍ مِنَ الْفِكْرِ عَنِ الْآخَرِ اعْتِمَادًا عَلَى أَدَاةٍ مِنْ أَدَوَاتِ
التَّعْبِيرِ عَنْهُ ، أَوْ عَلَى الْعَقِيدَةِ الدِّينِيَّةِ لِلْمُؤَلِّفِينَ . كَيْفَ نَأْخُذُ جُزْءًا
مِنْ فِكْرِ الْفِيلَسُوفِ عُبِّرَ عَنْهُ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَنَغْفِلُ الْجُزْءَ
الْآخَرَ الَّذِي عُبِّرَ عَنْهُ بِالْفَارْسِيَّةِ ؟ كَيْفَ نَسْتَعْبِدُ فِكْرَ فِيلَسُوفٍ
لأنَّهُ يَهُودِيٌّ ؟ وَمَا الْحَالُ فِي فِكْرِ السُّهْرَوَرْدِيِّ أَوْ الرَّازِيِّ
صَاحِبِ مَخَارِيقِ الْأَنْبِيَاءِ ؟ لِهَذَا اسْتَعْبَدَ الْقَوْلُ بِفِلْسَفَةِ عَرَبِيَّةٍ
أَوْ إِسْلَامِيَّةٍ ، وَأَوْثَرَ الْقَوْلَ بِالْفِلْسَفَةِ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ » .

وَيَدَافِعُ الْمُسْتَشْرِقُ الْفَرَنْسِيُّ كُورْبَانِ الْمُخْتَصُّ بِالْإِسْلَامِيَّاتِ
وَالْإِيرَانِيَّاتِ عَنِ فِلْسَفَةِ إِسْلَامِيَّةٍ ، بِقَوْلِهِ : إِذَا أَخَذْنَا بِفِلْسَفَةِ
عَرَبِيَّةٍ لَكَانَتْ ضَيْقَةً جَدًّا بَلْ خَاطِئَةً ، فَأَيْنَ تَضَعُ مِثْلَ فِكْرِ نَاصِرِ
خُسْرُو ، وَأَفْضَلَ كَاشَانِيِّ ، وَغَيْرِهِمَا مِنْ فِرْسِ الْقُرُونِ مِنْ

الحادى عشر إلى الثالث عشر ، والدين لم يكتبوا إلا بالفارسية .
أما مفهوم « عربية » فإنه يحمل اليوم مضمونا سياسيا ووطنيا
له مايرره ؛ ولكن ليس له الحق أن يعود بنا إلى الميدان العلمى
أو الأدبى . وأيضاً فإنى أرفض أن أربط بين مفهوم دينى وبين
وطن أو جنس ، ولذلك كان أصدق عنوان هو « الفلسفة فى
الإسلام » أو « الفلسفة الإسلامية » أو « الفلسفة فى الدول
الإسلامية » ولو أن هذه التسمية الأخيرة طويلة لاتصلح عنوانا .
وإنى لأرفض أن أسميها « مسلة » Musulmane لأن فى هذا
حكماً سابقاً على عقيدة الفيلسوف الشخصية . فلسفة إسلامية إذن
تشمل كل شئ . وإذا شئنا أن نضيف المسيحيين واليهود فلنا
أن نقول « الفلسفة فى الإسلام » كما فعل دى بور^(١) من قبل .

ويعارض المنود القول بفلسفة عربية ، وفى ذلك يقول
الأستاذ تارا شاند : « فلسفة عربية عنوان غير ملائم ، أولاً
لأنّ للشتغلين بهذه الصناعة لم يكونوا جميعاً عرباً ، بل كان معظمهم
فرساً أو مواطنين فى بلاد أخرى كمصر ووسط آسيا والأندلس
والهند إلخ . ومع أن نسيج هذه الفلسفة كتب بالعربية ، فقد

(١) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، تأليف دى بور وترجمة الدكتور
محمد عبد الهادى أبو ريده .

استخدمت لغات أخرى كالفارسية وغيرها . واعتبار أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام والجدل الديني ، واهتمت في أساسها إما بتوطيد دعائم العقيدة ، أو التماس أساس فلسفي لها ، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية ، ولا يمكن اعتبار هذه الفلسفة نقدية أو مستغلة ، لأنها دارت حول الفكر الديني . أما النصارى واليهود الذين كتبوا مؤلفات فلسفية نقدية أو متأثرة بالإسلام ، فينبغي إدخالهم في جملة الفلسفة الإسلامية . وجاءت طائفة من الردود تأخذ الإسلام لا بمعنى الدين فقط بل بمعنى أعم وأوسع ، أى حضارة معينة ، كما فعل الأستاذ بوزانى من إيطاليا إذ يأخذ الفلسفة الإسلامية بمعنى الحضارة لا الدين . فضرب مثلاً بيرجسون الفيلسوف اليهودى فإنه يدخل ضمن تاريخ الفلسفة المسيحية فى أوربا فى العصر الحاضر . وإلى مثل ذلك ذهب الدكتور إبراهيم مذكور حيث يقول . « ليس القول بفلسفة عرية إنها من عمل جنس أو أمة ، ومع ذلك أوتر تسميتها إسلامية ، لأن الإسلام ليس عقيدة فقط ، ولكنه أيضاً حضارة ، ولكل حضارة حياتها الأخلاقية والمادية والفكرية والعاطفية . والفلسفة الإسلامية تشمل إذن كل ما كتب من دراسات فلسفية فى أرض الإسلام سواء بأقلام المسلمين أو النصارى

أو اليهود . ولست في حاجة إلى ذكر النساطرة واليعاقبة والصابئة الذين كانوا رواد هذه الدراسات . وأنت ترى أن ابن ميمون ليس إلا استمراراً للقارابي وابن رشد .

ويطول بنا الحديث لو تقاننا سائر ما ذكره المشتغلون بهذا الضرب من الفلسفة ، ولكنني أختم الموضوع بالرأى الذي ذهب إليه في كتابي باللغة الإنجليزية^(١) عن الفلسفة الإسلامية حيث قلت ما ترجمته : « القائلون بفلسفة عربية يذهبون إلا أنها كتبت باللغة العربية ، وأنها ترجمت أولاً إلى العربية ، ثم ألف فيها الفلاسفة بعد ذلك وأضافوا إليها بالعربية ، ولكننا يجب أن نذكر أن ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية ليس سبباً كافياً للقول بأنها عربية ؛ لأن أئمة الفلاسفة لم يكونوا عرباً بل تركاً كالفارابي . أو فارساً كابن سينا ؛ وأن بعض الفلاسفة ألفوا بالفارسية ، ومع ذلك يكون فكرهم جزءاً من هذه الفلسفة ؛ الفلسفة الإسلامية تسمى كذلك لأنَّ العنصر الجديد الذي أثر في الفلسفة اليونانية والإسكندرانية وغيرها ، تلك الفلسفة التي نقلت إلى اللغة العربية ، هو الإسلام الذي كان على الفلاسفة أن يعملوا له حساباً ،

A. E. El Ehwany : Islamic Philosophy, (١)
Anglo - Egyptian Library, Cairo, 1957.

وأن يُوفَّقوا بينه وبين هذا العنصر الجديد وبين غيره
من الأنظار الفلسفية .

فلنسمها إذن الفلسفة الإسلامية ، ولا مشاحة في الاصطلاح
كما يقولون .

الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام :

وقضية أخرى يجدر بنا أن نفصل في أمرها كذلك قبل المضي
في سرد قصة هذه الفلسفة ، تلك هي التمييز بين الفلسفة والكلام ،
أن تكون الفلسفة الإسلامية إذا شئنا التماسها هي علم الكلام عند
المسلمين ، أو أن الفلسفة شيء وعلم الكلام شيء آخر مختلف
كل الاختلاف ، أو أن علم الكلام فرع من فروعها .

وقد عرفت في ابتداء هذا الحديث ما هي الفلسفة ، وأنها
البحث في الكون والإنسان . ولا بد لنا أن تقدم بين يديك
تعريفا لعلم الكلام يقربه إلى الذهن لتكون على يدنة من الأمر .
فعلم الكلام هو تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية . ولو رجعت
بضع صفحات إلى الوراق ، ونظرت إلى مناقشة الأستاذ الهندي
تاراشاند لموضوع التسمية أهي إسلامية أو عربية ، لرأيت أنه يأخذ
الفلسفة الإسلامية بمعنى علم الكلام ، ولا بأس من إعادة قوله

مرة أخرى وهي أن الفلسفة « نشأت من حاجة الإسلام والجدل الديني ، واهتمت في أساسها إما بتوطيد دعام العقيدة ، أو التماس أساس فلسفي لها ، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية » . وإلى مثل هذا الرأي يذهب كثير من المؤرخين ، ولكني أخالفهم في ذلك لأسباب كثيرة .

أولاً : لأن علم الكلام كما تبين أساسه ديني ، فهو علم ديني ، ويقابله في ذلك العصر في أوروبا علم اللاهوت ، أو الاثولوجيا Theology في المسيحية ، مع بعض الفروق بين علم الكلام الإسلامي ، وبين اللاهوت المسيحي لا نود الخوض فيها ههنا ، وليس هذا مجالها . ولا نزاع أن الفلسفة ضرب من الدراسة يختلف عن اللاهوت أو علم الكلام ، منهجاً وموضوعاً . أما منهج الفلسفة فهو البرهان العقلي بحسب القدماء من الإسلاميين واليونانيين ، وأما منهج الكلام فهو الجدل . وأما موضوع الفلسفة فهو الكون والإنسان ، والنظر في مبادئ الوجود وعلمه ، ولا بأس أن ينتهي الفيلسوف في تفكيره إلى إثبات وجود علة أولى لهذا الكون وهي الله ، أو محرك أول للعالم كما فعل أرسطو . وسمى الله المحرك الذي لا يتحرك . وقد يذهب بعض الفلاسفة في تفكيرهم كالملايين إلى إنكار وجود الله ، والقول بأن المادة

قديمة وهى أصل ذاتها . ولكن موضوع الكلام أساساً هو الله
 وصفاته ، وصلة الله بهذا العالم والإنسان الذى يعيش على ظهر
 هذه الأرض طبقاً للشريعة التى أنزلها الله على عباده فى كتبه
 المقدسة . ومن أجل ذلك يتخذ علماء الكلام من الإسلاميين
 العقيدة الإسلامية كما وردت فى محكم التنزيل وفى كتاب الله وهو
 القرآن أمراً مقررأ بلا سبيل إلى الشك فيه ، مثل وجود الله ،
 ووحدانيته ، وعدله ، والبعث فى اليوم الآخر ، ثم يحاولون
 تأييدها بالحجة العقلية . وفرق شديد بين من يقتحم ميدان
 الفكر حرأ من كل رأى سابق ، وبين من يدخل هذا الميدان
 مقيدأ بعقيدة سابقة لا يستطيع عنها حولا وإن استطاع أن
 يؤولها تأويلا .

ثانياً : الفلسفة اصطلاح يونانى دخيل فى اللسان العربى ،
 أجرى فى هذه اللغة كما هو . وقد نص الفارابى على ذلك فقال :
 « اسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب
 لسانهم فيلسوفيا ، ومعناه إثارة الحكمة . وهو فى لسانهم مركب
 من « فيلا » ، ومن « سوفيا » فقيلا الإيثار وسوفيا الحكمة ؛
 والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم :

« فيلوسوفوس » . فإن هذا التغير كتغير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه الموتر للحكمة .

ومع ذلك فلسنا في حاجة إلى التدليل على النشأة الأجنبية للفلسفة الإسلامية ، لأن لفظ الفلسفة ذاته يحمل في طياته هذه للسحة الأجنبية المأخوذة عن اليونانيين . أما « الكلام » فلا مشاحة أنه علم إسلامي أصيل^(١)، نشأ في أرجح الأقوال من المناقشات التي دارت حول القرآن ، وهو كلام الله ، أقدم هو أم مخلوق ، وهي المسألة التي شغلت الرأي العام الإسلامي فترة طويلة من الزمان في صدر الدولة العباسية ، واختلف حولها مفكرو الإسلام من معتزلة وحنابلة وأشاعرة . غير أن البحث في كلام الله باعتبار أنه صفة من صفاته تعالى ليس فلسفة بل لاهوتا بالاصطلاح المسيحي ، أو كلاماً بالاصطلاح الإسلامي .

ثالثاً : في ابتداء ظهور الفلسفة في الإسلام ، نعى في أواخر

(١) ليس غرضنا في هذا الكتاب الخوض في علم الكلام أهو إسلامي محض ، أو نشأ بتأثير أجنبي وبخاصة المناقشات حول الله وصفاته في المسيحية ، وكذلك الحال في التصوف إذ يذهب البعض إلى أنه إسلامي توجد أصوله في الكتاب والسنة ، ويذهب البعض الآخر إلى أنه علم دخيل في الإسلام من التصوف الهندي والفارسي بوجه خاص .

القرن الثاني وأوائل الثالث للهجرة ، كان هناك فلاسفة اشتهروا بهذا الاسم ، وجرى ذكرهم في كتب التاريخ وسير الحكماء على أنهم فلاسفة وعرفوا بذلك مثل الكندي الذي اشتهر عندهم باسم « فيلسوف العرب » . وكان عندهم متكلمون مشهورون في التاريخ ، مثل النظام وأبو الهذيل العلاف ، والجبائي ، وغيرهم ، ولم يقل أحد من القدماء إن هؤلاء فلاسفة . وأكثر من ذلك كانت هناك منازعات بين الفلاسفة وبين المتكلمين ، ونهض الفلاسفة يُجَرِّحُونَ آراء المتكلمين ويتهمونها بالضعف والتهافت ، وألفوا في ذلك رسائل . وظل الحال على ذلك المتوال طوال القرون : الثالث والرابع والخامس بل السادس للهجرة ، حتى لنجد الغزالي ، وهو يعد في ابتداء أمره من جملة الأشاعرة أى المتكلمين ، يؤلف كتابه المشهور باسم : « تهافت الفلاسفة » . ونجد ابن رشد الفيلسوف يرد عن الفلسفة والفلاسفة هذا الاتهام في كتابه : « تهافت التهافت » . فوجود طائفة متميزة من الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد تختلف عن طائفة أخرى من المتكلمين كالنظام أو العلاف أو الأشعري يدل دلالة واضحة لا سنيل إلى الشك فيها أن الفلسفة الإسلامية كانت لو لنا من الدراسة يختلف عن علم الكلام ، إن لم يتعارض معه .

حقاً بعد القرن السادس الهجرى اختلعت الفلسفة بالكلام إلى الحد الذى ابتلع هذا العلم الأخير الفلسفة ابتلاها واحتواها فى كتبه ، حتى أصبحت كتب « التوحيد » وهى التى تبحث فى علم الكلام تبدأ بمقدمة فى منطق أرسطو على طريقة الفلاسفة ، فضلاً عن بسط الآراء الطبيعية والرياضية فى الزمان والمكان والحركة وغير ذلك ، كما يتبين من النظر لأحد كتب للتأخرين فى هذا العلم مثل كتاب « للواقف » للإيجى . ثم على مر الزمن أصبح المسلمون يخشون الفلسفة لما وجه إليها من اتهامات تدمعها بالكفر والإلحاد ، فانصرف الناس عنها ، وأضحى الاشتغال بها والنظر فيها وتدريسها مما يحرم ، وظل الحال على هذا المنوال حتى القرن السابق ، إلى أن ظهرت الفلسفة مرة أخرى إلى الوجود ودبت فيها الحياة على يد علماء دينيين من زعماء الفكر على رأسهم جمال الدين الأفغانى ثم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده من بعده ، ثم مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه ومدرسته . وبذلك طادت الفلسفة الإسلامية إلى الانقصال مرة أخرى عن علم الكلام كسابق عهدها فى الدولة العباسية .

وهذا رأى ابن خلدون فى مقدمته يؤيد ما نذهب إليه ،

ويوضح مرحلة الانفصال بين الفلسفة والكلام ، ثم مرحلة اندماجهما ، تنقله بتأمله رداً على أولئك الذين يذهبون إلى أن الفلسفة الإسلامية هي علم الكلام . قال ابن خلدون :

« واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً ؛ والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات ، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم فهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن ، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل . وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ؛ ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد . وبالجمله فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ، فترفع البدع ، وتزول الشكوك والشبه من تلك العقائد . ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين عن الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم ، كما فعله البيضاوي في الطوالع ، ومن جاء بعده » .

الفلسفة والتصوف :

وإذا كان ذلك حال الفلسفة والكلام وانفصال أحدهما عن الآخر حتى القرن السادس كما رأينا ، فهو أيضا حال الفلسفة والتصوف ، بل الانفصال بينهما أشد والفرق أعظم ، إنهما يختلفان منهجا وموضوعاً .

فالفلسفة تنظر بعين العقل وتجري على طريق الاستدلال والنطق ، والتصوف يسلك طريق المجاهدة وللشاهدة ، ويشكم بلسان الذوق والحال . فالفلاسفة أصحاب براهين ، وللتصوفة أرباب أذواق ومواجيد .

وموضوع الفلسفة معرفة حقائق الأشياء من أى نوع كانت ، طبيعية أو رياضية أو ميتافيزيقية وراء الطبيعة ، وفى هذا النوع الأخير تدخل معرفة الله تعالى . وهذا الموضوع هو النظر فى الـكنون . أما النظر فى الإنسان فيشمل البحث فى سلوكه من جهة الأخلاق والسياسة ، وهذا النظر هو الذى سماه القدماء من الإسلاميين فلسفة عملية .

وموضوع التصوف أساساً معرفة الله سواء بطريق العبادة الشرعية أو بطريق الإلهام والذوق ، ولذلك سمي للتصوفة

فى ابتداء أمرهم منذ أواخر القرن الثانى وطوال القرن الثالث
 بالعباد والزهاد والفقراء لأنهم زادوا فى العبادة وأحوال الزهد
 والورع عن الحسد الذى أمر به الشرع . وليس التصوف فى هذا
 الدور من أدواره سوى التخلق بالأخلاق الدينية ، ومن هنا جاء
 تعريف التصوف بأنه « الدخول فى كل خلق سُنَّى والخروج
 من كل خلق دنى » . ثم انتقل بعد ذلك البحث فى التصوف فمن
 أن يكون نسكا وعبادة وزهادة وفقراً ، إلى أن يكون تدرجاً
 فى أحوال ومقامات حتى يبلغ الصوفى الحال التى يكون فيها مع
 الحق ، وأصبح تجلياً ومشاهدة ومعاينة . ولما كان التصوف
 حالاً شخصية ، ولا تتوقف على الصوفى نفسه بل على الفتوحات
 الربانية ، فلا يمكن أن تتوقع تعريفاً واحداً لهذا الفن مادام يخضع
 للمزاج الشخصى . ونحن ذاكرون أطرافاً من هذه التعاريف
 تجدها مثلاً فى كتاب « التعريفات للجرجانى » فالتصوف :
 تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية ،
 وإخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدعاوى النفسانية ، ومنازلة
 الصفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى
 على السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على
 الحقيقة ، واتباع رسوله ﷺ فى الشريعة .

وقيل : ترك الاختيار .

وقيل : بذل المجهود والأنس بالمعبود .

وقيل : حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك .

وقيل : الإعراض عن الاعتراض .

وقيل : الأخذ بالحقائق والكلام بال دقائق واليأس مما

فى أيدى الخلائق . . . إلخ .

ليس غرضنا الخوض فى التصوف لذاته ، ولكننا نريد أن نبين فقط أنه ضرب من الدراسة يختلف عن الفلسفة . حقا فى عصوره المتأخرة تكونت نظريات صوفية تقول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، مما يدل على تأثر التصوف بالفلسفة ، إلا أن ما حصل شبيه بما حصل لعلم الكلام حين ابتلع فى جوفه مذاهب الفلاسفة .

وليس أدل على تباين الفلسفة والكلام والتصوف مما أوردته الغزالي فى « للنقد من الضلال » حيث يصور تقلبه بين هذه الدراسات إذ يقول : « أما بعد ، فقد سألتنى أيها الأخ فى الدين أن أثبت إليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة للمذاهب وأغوارها ، وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين السالك والطرق ... وما استفدته أولا من علم الكلام ؛

وما اجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام ؛ وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف ؛ وما ارتضيته آخرًا من طريقة التصوف .

وإذ كان الغزالي قد ارتضى أخيرا طريق التصوف وآثره على غيره من طرق المتكلمين والباطنية والفلاسفة ، فإن علماء الكلام لا يرتضون طريق التصوف ، ولا يسترفون بالإلهام وهو أساس المعرفة الصوفية من جملة طرق المعرفة التي يسلكونها وهي الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ، وبذلك يميزون بين أنفسهم وبين المتصوفة تمييزا واضحا .

أما الفلاسفة فإنهم يعارضون المتكلمين من جهة ، ويعارضون المتصوفة من جهة أخرى ، ولك أن تقرأ كتاب ابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » لترى كيف يقف اللقريتين بالمرصاد . فهو يعيب على المتكلمين عدم وثاقة حججهم وأدلتهم وأنها لا تبلغ يقين البراهين والأقيسة للمنطقية ، ويعيب على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرقا نظرية ، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وهذه الطريقة وإن سلمنا بوجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس .

فإذا علمت أن ابن رشد توفي سنة ٥٩٥ هجرية أى فى أواخر القرن السادس ، تبين لك أن الفلاسفة كانوا فريقاً من المفكرين فى الإسلام يختلفون عن علماء الكلام وعن الصوفية . فليس إذن من الحق فى شىء أن نزع أن علم الكلام هو الفلسفة ، وأن نخرج الفلسفة الإسلامية التى كان الإسلاميون يمثلونها بحجة أنهم نقلوها عن الفلسفات الأخرى ، ولا أن نزع أن التصوف هو الفلسفة الإسلامية ، اللهم إلا فى العصور للتأخرة التى امتزجت فيها هذه التعاليم كلها ، واختلط بعضها ببعضها الآخر ، حتى أواخر القرن للماضى ، وذلك بسبب أن الفلسفة كان قد صدر ضدها فتاوى تحرم الاشتغال بها .

الفلسفة والفقه :

وإذا كانت الفلسفة أجنبية فى أصلها الذى نقلت عنه ، ثم تطورت بعد ذلك على أيدي المتفلسفة من الإسلاميين ، وكان الكلام والتصوف علمين تأثرا بعناصر أجنبية مسيحية وفارسية وهندية ، حتى ذهب كثيرون إلى أنهما كذلك دخیلان على الإسلام . وكان بعض الباحثين يذهب على الرغم من ذلك إلى التماس الفلسفة الإسلامية الأصلية فى علم الكلام ، فقد رأى الشيخ مصطفى

عبد الرازق أن علم أصول الفقه بذلك أولى ، ونادى في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » بأن علم أصول الفقه قد ابتكره الشافعى ابتكاراً ، ووضعه وضعاً ، وأن الناظر في الرسالة للشافعى يتبين مظاهر التفكير الفلسفى . وفى ذلك يقول : « ورسالة الشافعى كما رأينا تسلك فى سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقاً مقررأ فى ذهن مؤلفها قد يختل اطراده أحياناً ويخفى وجه التابع فيه ، ويعرض له الاستطراد ، ويلحقه التكرار والغموض ، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى . وإذا كنا نلح فى الرسالة نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية وإن لم يفل جانب الفقه أى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية ، فإننا نلح للتفكير الفلسفى فى الرسالة مظاهر أخرى : منها الاتجاه للنطق إلى وضع التعاريف والحدود أولاً .. إلخ » .

حقاً فتح أستاذنا مصطفى عبد الرازق باباً جديراً بالبحث والالتفات ، ولكن الفقه وأصوله كلاهما من العلوم الشرعية لا من الفلسفة بالمعنى الاصطلاحى ، هذا إلى أن علم الأصول

نفسه تأثر فيما بعد بالمنطق الأرسططاليسى كما يتبين من النظر في اسم الأصل الرابع من أصول الفقه وهو القياس .

الفلسفة والعلم .

الفقه والتصوف والكلام علوم دينية ، فلا عجب أن تتنازع مع الفلسفة وتحاول إبعادها من ميدان الحياة ، وكانت الغلبة في نهاية الأمر للدين واتصر على الفلسفة وحرم الاشتغال بها وحكم على الفلاسفة بالكفر وأتهمهم بالإلحاد .

ولكن معظم الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية أغفلوا المصدر الذى نبعت منه الفلسفة ، وغاب عنهم أنها استقامت على أساس من العلوم الرياضية والطبيعية ، لا على أساس من الدين .
حقاً الفلسفة تنظر في الموجودات الطبيعية لتتهدى منها إلى وجود الخالق ، ولكن هذا النظر هو تاج الفلسفة ، وأشرف جزء منها ، ولذلك سمى بالإلهيات أو بالعلم الإلهى كما ذهب إلى ذلك أرسطو ، وهذا الجانب لا يشتغل به إلا من فرغ من النظر في العلوم المختلفة ، وتدريب عليها ، وتمهر فيها . ومن هذا الوجه كان كل فيلسوف عالماً بالعلوم الرياضية والطبيعية ، ولكن ليس كل عالم فيلسوفاً ، لأنه قد يقف عند حد علم معين يختص به ولا يزيد

عليه . وقد اشتهر بين العرب كثير من العلماء في شتى فروع العلم ،
ويكفي أن تقرأ كتاب الفهرست لابن النديم مثلاً ، لترى أسماء
للمهندسين ، والنجميين ، والأطباء ، وأصحاب الكيمياء ،
والحساب ، وغير ذلك لتعلم إلى أى حد بلغ الاختصاص في هذه
الفروع . وإلى جانب ذلك وجد الفلاسفة الذين كانوا مهرة في
العلوم أولاً ثم ارتفعوا منها إلى الفلسفة . وكان ذلك حال الكندي
وهو فيلسوف العرب الذي برع في العلوم الرياضية ، وكان يعد
من أعظم علماء الفلك . وقل مثل ذلك عن ابن سينا الذي طبقت
شهرته كطبيب الآفاق ، أو البيروني الذي نبغ في علم الهيئة . وظل
الحال على ذلك للنوال ، نعى لا يشتهر بالفلسفة إلا من تبحر في
العلوم وبخاصة علم الطب حتى زمان ابن رشد الذي كان طبيباً له
كتاب الكلبيات في الطب ، وكان إلى ذلك فيلسوفاً .

حتى إذا قنع المتأخرون بعد القرن السادس الهجري بالبحث
في المسائل الفلسفية التي أثارها القدماء دون أن يعتمدوا على
الأساس العلمي الذي أقيمت عليه تلك المسائل ، انقطعت الصلة بين
الفلسفة وبين الأرض التي كانت تغذوها بالماء وتُجرى في
شرايينها الدماء ، وأضحى رأساً بغير جسد ، وجسماً يخلو من
الروح ، فانت . ولم تبدأ تُبعث من جديد إلا في أواخر القرن

للماضى عندما عاد الشرق إلى الأخذ بالعلوم مرة أخرى. ولكن
المعركة لم تعد بين الفلسفة والدين في الوقت الحاضر، بل أضحت
معركة مريرة بين العلم والدين لا تزال ناشبة حتى الآن .

الدين والعلم والفن والآداب والصناعة والاقتصاد هي الأمور
التي تميز حضارات الأمم ، وهي جميعاً متداخلة بعضها في بعضها
الأخر ، يؤثر بعضها في بعض . وقد لعب الدين والعلم والفلسفة
دوراً على مسرح الحضارة الإسلامية ، فكانت الفلسفة تسليح
في صراعها بسلاح العلم وترفع رايته . وحين أمكن التوفيق بين
هذه الجوانب الثلاثة من المعرفة ازدهرت الحضارة الإسلامية
وارتفع شأنها ، واشتد ساعد الدول الإسلامية واتسعت رقعتها
وامتدت من أقصى الهند شرقاً إلى الأندلس في المغرب ، وذلك
في وقت ازدهار الحضارة الإسلامية . فلما ابتعد الفلاسفة عن
البحث في العلوم ، واقتصروا للتأخرون منهم على شرح كتب
السابقين ، ضعفت الفلسفة الإسلامية وأصبحت مدرسية جدياء
إلى أن قضى عليها بالانزواء ولم يبق على المسرح سوى الدين .

عصر الترجمة

طوائف الترجمة :

الطب أن المسلمين في صدر الإسلام لم يقصدوا إلى نقل الفلسفة ، ولم يكن يهمهم ذلك ، بل هم لم يقصدوا إلى نقل أى علم من العلوم ، ولم يضعوا ذلك في حسابهم . وإذا كان شيء من تلك العلوم الدخيلة قد تسرب إلى العرب ، فكان ذلك بحكم الضرورة المحتومة ، وثمرة اتصال العرب بغيرهم من الأمم المجاورة لهم . حدث ذلك الاتصال زمان الجاهلية ولكن على نطاق ضيق جداً ، فتعلم الحارث بن كلدة الثقفى الطب في مدرسة جنديسابور بفارس ، حتى عرف بطبيب العرب . ويروى عن سعد بن أبي وقاص أنه مرض فعاده رسول الله ﷺ وقال له : « إيت الحارث بن كلدة ، فإنه رجل يتطبب » . غير أن العلم الذى حصله الحارث لم يكن غزيراً كما أنه لم يكن محيطاً بأصول علم الطب وفروعه بطريقة علمية ، لأن ذلك يقتضى معرفة باللغة السريانية للاطلاع على المراجع الطبية التى نقلت إلى تلك اللغة

وانتشرت في جنديسابور ، حيث تولى الاضطلاع بهذا الفن
أطباء من السريان .

أما كيف انتقل علم الطب إلى جنديسابور ، ولماذا ترجم من
اليونانية إلى السريانية ، فلذلك قصة يحسن أن نرويها ، وهي قصة
قديمة تضرب في التاريخ إلى زمان أفلاطون وأرسطو ، وكان
أولهما صاحب عناية بالرياضيات وثانيهما مهتماً بالطبيعيات والطب .
وكان كلاهما إلى ذلك فيلسوفاً وصاحب مدرسة . وقد نشأت
كذلك منذ القديم في القرن الثالث قبل الميلاد مدرسة أبقراط
في الطب . ولما أنشئت مدينة الإسكندرية ؛ أصبحت مقر الحضارة
اليونانية ، واتجهت وجهة علمية أكثر منها فلسفية ، ونبغ فيها
أقليدس وجاليلوس وأرشميدس وبطليموس وغيرهم من كبار
العلماء الذين وضعوا أصول العلوم كالمهندسة والفلك والطب .
وظلت الإسكندرية منارة تضيء بالعلم حتى القرن السادس بعد
الميلاد ، وظهر فيها علماء من الطبقة الثانية التي رتبت كتب علماء
الطبقة الأولى وهذبها وأعدتها للتعليم . وعن هذه الطبقة الثانية
نقل العرب العلوم المختلفة .

ولم تكن الإسكندرية تعنى بالعلوم فقط ، بل بجميع ألوان
الثقافة من دينية وفلسفية وأدبية . ففي القرون الأولى الثلاثة

من الميلاد تجددت الفيثاغورية بنزعتها الرياضية والأخلاقية .
وتجددت الأفلاطونية على يد أفلوطين للصوى النشأة والولد ،
الإسكندرى النفاقة ، اليونانى اللغة ، وهو صاحب الناسوعات التى
فصل فيها عملية الفيض عن الواحد . وقد نقل جزء من كتابه
إلى العربية باسم الأثولوجيا ، وأثرت نظرية الفيض فى كثير
من فلاسفة المسلمين. ولم يكن تلميذه فروريوس الصورى أقل منه
أثراً فى الفلسفة الإسلامية ، ولا عجب فهو صاحب « إيساغوجى »
الذى عرف عند العرب بهذا الاسم اليونانى حتى العصر الحاضر.
وإيساغوجى يعنى « المدخل » ، وهو مدخل إلى مقولات أرسطو.
فالعالم والفلسفة اللذان اردھرا فى الإسكندرية حتى القرن
السادس بعد الميلاد يقعان تحت عنوان الفلسفة الإسكندرية ،
ومعظم ما استفاء العرب كان عن طريقهما ولم تقتصر هذه الفلسفة
على مدينة الإسكندرية فقط ، ولكنها لأسباب تاريخية منذ القرن
الرابع بعد الميلاد اتجهت صوب الشرق واستقرت فى مدن الشام
مثل أنطاكية والرها ونصيبين ورأس العين . وكانت للمسيحية
قد تم انتصارها على وثنية اليونان والرومان ، وانتشرت فى مصر
والشام والجزيرة ، واضطلع نصارى السريان بهذه الفلسفة
الإسكندرية ، ونقلوا معظمها إلى لسانهم . على أن المسيحية

١٠٠
قرون في صراع مرير مع الفلسفة اليونانية ، وكانت الإسكندرية مسرحاً لهذا الصراع : فيها نجد وثنية قدماء المصريين ، ووثنية اليونان ممثلة في أساطيرهم ، ووثنية الرومان ، ثم اليهودية التي فلسفها فيلون الإسكندري في القرن الأول ، والمسيحية التي أخذت على يد كليمنت وأوريجين تغزو الميادين للثقفة ، إلى جانب المانوية الوافدة من الفرس والتي اعتنقها القديس أوغسطين نفسه بعض الوقت في صدر شبابه كما جاء في اعترافاته ، ثم الفيشاغورية الجديدة التي حاولت التوفيق بين شتى المذاهب والأديان هذا التوفيق الذي نجد صداه في رسائل إخوان الصفا . وهكذا يمكن القول إن الفلسفة الإسكندرانية كانت البوثة التي انصهرت فيها شتى التيارات الفكرية والدينية من الشرق والغرب على السواء . الحق إن العالم القديم لم يكن في عزلة بعضه عن بعضه الآخر ، والفكر الإنساني عالمي في معظم العصور ، وتقدمه هو تقدم الإنسانية نفسها . وقد أثرت المذاهب الهندية والفارسية في الفلسفة الإسكندرانية ، كما أثرت الفلسفة اليونانية والإسكندرانية في الشرق واستقرت في قلب فارس في مدينة جنديسابور .
ذلك أن الحروب بين الفرس والروم قديمة ، تمتد في التاريخ

إلى ما قبل الميلاد بخمسة قرون ، وكانت تتجدد بين حين وآخر . وفي القرن الثالث أرسل فاليريان الإمبراطور الرومانى ابنه جاليانوس لغزو فارس ، فانهزم الرومان على مقربة من الرها ، وانتشر جيش الفرس فى شمال الشام ونهبوا أنطاكية ، ونقل شابور أسرى الرومان إلى مكان بالقرب من تستر أنزلهم فيه ، وسمى المكان جنديسابور ، أى معسكر شابور ، وأحسن معاملة الأسرى وترك لهم حرية العبادة وإقامة الكنائس لمن كان منهم نصرانياً ، وكان فيهم كثير من المهندسين والبنائين والأطباء ، وأصبحت جنديسابور منذ ٢٦٠ م تقريباً مهد العلم والطب اليونانيين حتى نهضت فيها العلوم والفلسفة مرة أخرى عقب طرد الإمبراطور جستنيان لفلاسفة مدرسة أثينا ، فرحب بهم كسرى فى جنديسابور ، حيث نقلت معظم العلوم إلى السريانية وبعضها القليل إلى الفارسية . وقد قيل إن ابن المقفع نقل منطق أرسطو عن الفارسية .

ويبدو أن أول ما نقله العرب فى الإسلام هو علم الطب ، وكان ذلك زمان الخليفة الأموى مروان بن الحكم (٦٤ - ٦٥ هجرية) ، حيث قام الطبيب ماسرجويه بنقل كتاب أهرن بن أعين النفس فى الطب من السريانية إلى العربية ، ونزل

الكتاب محفوظاً في خزائن الكتب حتى تولى عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩ — ١٠١ هـ ، فاستخار الله في إخراجه إلى المسلمين للارتفاع به ، ووضعه في مصلاه .

وأهرن هذا شخصية غامضة ، يقال إنه من الإسكندرية عاش في القرن الخامس ، وألف كتاباً في الطب في ثلاثين كنانة ، وترجم إلى السريانية ، ومنها إلى العربية .

ويقال في رواية أخرى إن أول نقل في الإسلام كان على يد خالد بن يزيد الأموي [٨٥ هـ] الذي أمر بنقل كتب الكيمياء إلى العربية ، أو كتب « الصنعة » بالاصطلاح المشهور عندهم . وتذهب الروايات إلى أن خلافاً تعلم هذا العلم من شخص يسمى مارينوس ، أو ماريانوس ، كان قد أخذ الصنعة عن اصطفانوس الذي عاش زمان هرقل قبل الفتح الإسلامي مباشرة . وكانت الكيمياء تستهدف غرضين : أحدهم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب ، والثاني إجراء العمليات الكيميائية الخاصة بالصناعات مثل عمل الأصباغ وسبك المعادن وصناعة الأسلحة وغير ذلك مما يشيع في المدن المتحضرة . ولم يكن من الغريب أن يجد العرب بعد الفتح آلوأنا من الصناعات في مدن فارس والشام ومصر ، وأن يشجع الخلفاء الصناع من جهة ، والعلماء الذين يبحثون

ونحن نرى مما تقدم أن المسلمين عرفوا كثيراً من العلوم في
أواسط الدولة الأموية، وأن الخليفة عمر بن عبد العزيز في أواخر
للمائة الأولى للهجرة شرع يبيح هذه العلوم ويخرجها للناس ،
وهي العلوم النافعة في العمران مثل الطب والكيمياء والهندسة .
وبدأت هذه العلوم الأجنبية تتسرب إلى العالم الإسلامي شيئاً
فشيئاً ، حتى جاءت الدولة العباسية ، فأحدثت أعظم حركة ترجمة
في التاريخ ، حتى لقد سمي ذلك العصر بحق عصر الترجمة .

عصر الترجمة :

ولعلك تسأل وأين الفلسفة من هذا كله ؟
نعم ، أين الفلسفة ؟ ولقد تساءل الفارابي عن هذا السؤال
وقال في الجواب - كما ذكرنا في ابتداء هذا الكتاب - إن لفظ
الفلسفة دُخِلَ جاء عن اليونان . ولم يكن العرب قد عنوا بعُد
في القرن الأول للهجرة بنقل الفلسفة ، لأن عنايتهم كما اتضح
لنا كانت بالعلوم فقط . وقد جاء نقل الفلسفة بالتبعية عرضاً
لا أصالة . ذلك أن فلاسفة اليونان كانوا يجمعون بين الفلسفة
والعلم ، وكان الناظر في علومهم مضطراً إلى معرفة فلاسفتهم الذين

أعلامهم أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأنبادقليس
وديمقريطس وفيثاغورس وغيرهم . فكان لابد لطالب العلم
من الاستطراء إلى معرفة الفلسفة والاطلاع على مذاهبها وعلى
سير الفلاسفة وما تكلموا فيه من صلة بين الفلسفة وبين العلم .

وقد بدأ عصر الترجمة بمعنى الكلمة زمان العباسيين . فقد
أنشأ للنصور العباسي مدينة بغداد التي قدر لها أن تكون عروس
الشرق وقلب الإسلام فترة طويلة من الزمان . ثم استدعى
من جنديسابور جورجيس بن بختيشوع سنة ١٤٨ هـ وعينه
رئيس أطبائه ، فظل بها حتى توفي سنة ١٥٠ هـ ، واستدعى للهدى
ابنه بختيشوع فخدمه وخدم الهادي والرشيد ، كما نبغ ابنه جبريل
وأصبح طبيباً لجعفر البرمكي واستمر حتى زمان للأمون ، وتوفي
في خلافته سنة ٢١٣ هـ .

وهكذا انتقل مركز الحركة الثقافية : الفلسفية والعلمية
من جنديسابور إلى بغداد ، وأنشأ للأمون سنة ٢١٥ هـ معهدا
للترجمة ، سمي بيت الحكمة ، وعين له رؤساء يعاونهم كتاب نحارير
يعرفون اللغة السريانية واليونانية إلى جانب حذقهم بالعربية .
ومن أشهر من تولى رئاسة بيت الحكمة حنين بن اسحاق ،

الذى كان يجيد اليونانية وكان فيما يقال يحفظ شعر هوميروس ويتغنى به فى شوارع بغداد . عينه الخليفة المتوكل للترجمة ، ورتب له أعواناً مثل : اسطفن بن بسيل ، وحبيش ، وموسى الترجمان وغيرهم يترجمون ويتصفح حنين ترجمتهم لتتقبحها . وقد نقل كتب جالينوس فى الطب ، كما ألف هو نفسه مقالات فى الطب ، ونقل كذلك كتب أرسطو فى المنطق والفلسفة والنفس . وكانت طريقته فى الترجمة النقل بالمعنى لا باللفظ . ونيح بعده ابن اسحاق فتولى كذلك أمر الترجمة .

وظلت حركة الترجمة مستمرة طوال القرن الثالث ، وترجمت كتب أكثر من مرة ، إذ نقلت تقلا أول لم يكن حسناً لأنه يلتزم الحرفية دون للمعنى ، فينقل تقلا ثانياً أفضل ، وفى بعض الأحيان ينقل تقلا ثالثاً . وبذلك تم نقل معظم التراث الأجنبى . ونحن ذاكرون طرفاً من أمهات الكتب العلمية التى لعبت فى تاريخ الفلسفة الإسلامية دوراً هاماً ، وكذلك الكتب الفلسفية .

« كـ . : العلمية :

ربدأ بالحساب والهندسة فنقول إن العرب اهتموا بكتاب ، « الأصول » من تأليف أوقليدس صاحب الهندسة الذى عاش

في القرن الثالث قبل الميلاد ، نبغ في الإسكندرية زمان بطليموس الأول ، وألف كتابه في ثلاث عشرة مقالة ، الستة الأولى منها في الهندسة ، والمقالات من السابعة إلى العاشرة في الارتماطيقى أو علم العدد . وظل هذا الكتاب عمدة الرياضيين من الإسكندرانيين حتى ظهور الإسلام ، عندما نقل وشرح . بدأ نقله زمان الرشيد وأعيد نقله في خلافة المأمون ، ويقول سارتون في كتابه : « العلم القديم والمدنية الحديثة ^(١) » : بدأت دراسة الإسلاميين لكتاب الأصول بالكندى ، مما يدل على عناية الفلاسفة بهذا الكتاب وتأثر الفلسفة به . و آخر من شرح مقالاته الهندسية شرحا مشهوراً هو نصير الدين الطوسي .

وليس من الغريب أن تعد الرياضيات من الفلسفة ، إذ كانت الفلسفة تشتمل على سائر العلوم . انظر إلى كتاب للدخل إلى علم العدد لنيقوماخوس من علماء الإسكندرية في القرن الأول بعد الميلاد ، والذي نقله ثابت بن قرة ، تجد أنه يستهل كتابه بتعريف الفلسفة فيقول : « إن القدماء الأولين الذين سلكوا سبيل علم الحق اليقين ابتدءوا من لدن فيثاغورس أن يحددوا الفلسفة بأنها

(١) انظر هذا الكتاب ص ٧٨ وما بعدها لمعرفة شراحه من العرب .

في اللغة اليونانية ..»^(١) . وعن هذا الكتاب استمد إخوان الصفا أول رسائلهم في علم العدد ، فوصلوا بين هذا العلم الرياضي وبين الفلسفة .

وقد درج الإسكندرانيون على تقسيم العلوم الرياضية - وكانوا يسمونها علوم التعاليم - أربعة أقسام هي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهي المجموعة التي اشتهرت في العصر الوسيط باسم المجموعة الرباعية *quadrivium* والتي كان ينبغي على طالب العلم تحصيلها إلى جانب المجموعة الثلاثية *trivium* وهي النحو والبلاغة والمنطق ولكن العرب كان لهم نظر مختلف إلى المجموعة الثلاثية، والتي سماها الفارابي علم اللسان ، سنعرض لها عند الكلام عن الفارابي أو عند الكلام عن تصنيف العلوم .

أما في علم الفلك فالكتاب الذي اشتهر عند العرب هو المجسطي ، من تأليف العالم بطليموس . عاش بطليموس في القرن الثاني بعد الميلاد ، ونقل العرب كتابه في عصر الترجمة ونحتوا كلمة المجسطي من ألفاظ يونانية اختلف المحدثون في أصلها^(٢)

(١) المدخل إلى علم العدد - الطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٨ .

(٢) انظر نلينو في كتابه : تاريخ الفلك عند العرب ومناقشته لهذا الاسم .

ولكن أوروبا اللاتينية أخذت اسم الكتاب عن العربية فقالوا
Almagest مما يدل على ارتفاع شأن العرب في الحضارة .
وبطليموس هو الذى ينسب إليه فكرة ثبات الأرض ودوران
الشمس حولها إلى أن جاء كوبرنيق بخالفه وأحدث الثورة
المشهورة في تاريخ علم الفلك من أن الأرض هي التي تدور حول
الشمس وهي الثورة المعروفة باسم الثورة الكوبرنيقية ، والتي
بلغ من شهرتها أن كانط الفيلسوف الألماني شبه ثورته في الفلسفة
بها . ولا جدال أن البحث في هذه الأرض التي نسينا ما موضعها
من السماء ، وهل هي حقا مركز الكون باعتبار أن الإنسان
- وهو الذي يسكنها - أشرف الكائنات ، كل ذلك من المباحث
التي تضرب من الفلسفة في الصميم ، والتي تشغل البال حتى اليوم .
وقد امتدح القفطى في أخبار الحكماء هذا الكتاب ، وجعله
أحد كتب ثلاثة أحاطت بفنها إحاطة تامة ، فقال : « ولا يعرف
كتاب ألف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع
ذلك العلم وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب ، أحدها
كتاب المجسطى هذا في علم هيئة الفلك وحركات النجوم ، والثاني
كتاب أرسطوطاليس في علم صناعة المنطق ، والثالث كتاب سيويوه
البصرى في علم النحو العربي » .

لم يكن بطليموس هو الذى ابتدع هذا العلم ابتداء بل كان حلقة فى تاريخ الفكر اليونانى يمثل تاجها ، ذلك الفكر الذى اعتمد فى أصوله على معارف قدماء المصريين والبابليين . ولما جاء العرب لم يأخذوا عن بطليموس فقط ولكنهم أخذوا كذلك عن علم الفلك الهندى والفارسى . ذلك أن الحليفة المنصور العباسى بعد أن أسس بغداد عنى بعلم الفلك ، وحركه إلى ذلك أن أحد علماء الفلك كان ضمن وفد السند الذى وفد إلى بغداد سنة ١٥٤ هجرية ، فكلفه المنصور أن يختصر كتاب « براهمسپتسدهانت » ، وترجم الكتاب إلى اللغة العربية ، واشتهر فى اللسان العربى باسم « السند هند » وهو تحريف لآخر اللفظة الهندية « سدھانت » التى تعنى العلم أو المعرفة واستخرج الفزارى منه زيجاً ظل معمولاً به حتى زمان المأمون . « والزيج » لفظة فارسية تعنى الجداول الحسابية التى يستخدمها علماء الفلك فى أرصادهم . وبعد زمان المأمون ونقل المجسطى ، مزج علماء العرب بين الطريقتين الهندية واليونانية ، فلما كان القرن الرابع . وأوائل الخامس استقلوا على يد البيرونى بهذا العلم ، وأضافوا إليه مباحث ودراسات جديدة . وكانت هناك مناظرات ومساجلات بين البيرونى وبين الشيخ الرئيس ابن سينا حول كثير من المسائل الفلكية الهامة .

أما في الطب فقد ترجمت كتب بقراط وجالينوس ، وكانت الأساس الذي اعتمد عليه أطباء العرب وفلاسفتهم . وكما تقدم العرب بالعلوم الرياضية وأضافوا إليها ، كذلك فعلوا بالطب ، وبخاصة على يد ابن سينا في كتابه القانون؛ فأضافوا تنظيمًا جديدًا لهذا العلم وابتكارات قامت على التجربة . وكما أقام بعض فلاسفتهم فلسفته على الرياضيات كالكندي والفارابي ، أقام بعضهم الآخر فلسفته على الطب كابن سينا وابن رشد . ذلك أن الفلسفة كانت في ذلك الزمان تحوى جميع العلوم ، فلم يكن من الغريب أن يحيط فلاسفة العرب بسائر العلوم المتداولة في عصرهم . وبعد ، فإن الفلسفة ليست شيئاً آخر سوى منهج في التفكير يسلكه المرء لبلوغ الحقيقة . ويكتسب المرء هذا المنهج من ممارسة العلوم ، فإذا اشتغل بالرياضيات سلك سبيل البراهين الرياضية؛ وإذا عنى بالعلوم الطبيعية كان طريقه المشاهدات والتجارب وملاحظة الوقائع واستخلاص القوانين التي تحكمها . ومن هنا اختلفت طرائق الفلاسفة باختلاف نزعاتهم العلمية ، فالكندي أو البيروني لاعتمادهما على الرياضيات كانت فلسفتهما مصطبغة بهذه الصبغة ، وابن سينا أو ابن رشد وقد كانا من الأطباء اتجهت فلسفتهما وجهة طبيعية أكثر منها رياضية . وهذا قول نرسله بوجه الإجمال

والتعميم، أما إذا شئنا الدقة والتفصيل، فإننا قد نجد فيلسوفاً يجمع بين الطريقتين، مثل ابن سينا الذي وضع أساس المنهج التجريبي وفصل قواعد التجريب في مقدمة « القانون »، ومع ذلك كان رياضياً كذلك، بل انتهى به الأمر إلى اصطناع منهج صوفي في آخر حياته نراه واضحاً في كتابه « الإشارات ».

العلوم الحكيمة :

وقد ذكرنا كيف كانت الفلسفة في ذلك الزمان تحوى جميع العلوم — والمقصود العلوم الرياضية والطبيعية — دون أن تفصل القول في ذلك . وليس غرضنا أن نتناول في حديثنا هذا تقسيم العرب للعلوم ، فهذا موضوع ولو أنه داخل في تاريخ الفلسفة الإسلامية غير أنه لا ينبغي هنا إلا بمقدار ما يؤيد وجهة نظرنا التي ندافع عنها ، وهى أن هذه الفلسفة قامت أولاً وقبل كل شيء على العلم . ونحن ذاكرون بعض ما جاء في إحدى رسائل الشيخ الرئيس — وهو ابن سينا — المسماة « فى أقسام العلوم العقلية » . قال يعرف الحكمة بأنها صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب مما يجب أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل ، وتصير عالماً عقلياً

معقولا مضاهياً للعالم للموجود، وتستمد للسعادة القصوى بالآخرة؟
وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

وهذا تعريف سينوى للفلسفة مشهور ، نقلناه كاملاً لأننا
سنستفيد منه فى الفصول التالية . ومن الواضح أن ابن سينا يجعل
الحكمة مرادفة للفلسفة. وهى عنده تنقسم قسمين نظرية وعملية،
النظرية غايتها الحق، والعملية غايتها الخير. وتنقسم الحكمة النظرية
ثلاثة أقسام : الطبيعات والرياضيات والإلهيات [وهذا العلم الأخير
هو الذى يسمى باللغة الأفرنجية الميتافيزيقا] . وأقسام الحكمة
العملية ثلاثة : هى الأخلاق ، وتدير المنزل ، والسياسة .

والحكمة الطبيعية منها أصلية ومنها فرعية ، فالأصلية ثمانية
أقسام ، كل قسم منها يشرحه كتاب يمد عمدة فى موضوعه وهى :
سمع الكيان ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والجزء
الأول من الآثار العلوية الذى يشرح ظواهر الشهب والسحب
والرعد والزلازل وغير ذلك ، وللقالاة الرابعة من كتاب الآثار
العلوية وهى الخاصة بالمعادن ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ،
وكتاب النفس .

والحكمة الفرعية الطبيعية هى الطب ، وأحكام النجوم
(وهو خلاف علم الفلك أو الهيئة) وهو - كما يعرفه ابن سينا -

« علم تخميني الغرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض وقياسها إلى درج البروج وقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والممالك وللممالك والبلدان وللواليد والتحاويل والتساير » ؛ ثم علم الفراسة ، وعلم التعبير « والغرض فيه الاستدلال في المتخيلات الحكيمة على ما شاهدته النفس من علم الغيب فخلته القوة المخيلة بمثال غيره » ؛ وعلم الطلسمات ؛ وعلم التيرنجيات ؛ وعلم الكيمياء .

وقد ذكرنا من قبل أقسام الحكمة الرياضية الأصلية وهي أربعة : الحساب والمهندسة والفلك والموسيقى ؛ ولها كذلك فروع كثيرة عديدة وهندسية .

والعلم الإلهي - أو الميتافيزيقا - يبحث في أصول الطبيعيين والرياضيين ؛ وفي إثبات وجود الله ؛ وإثبات الجواهر الروحانية ، وغير ذلك مما يدخل في علم ما بعد الطبيعة .
ومن الواضح أن ابن سينا يحذو حذو أرسطو وشراحه من الإسكندرانيين في تقسيم العلوم واعتبارها فروعاً من شجرة الفلسفة .

وهو يحذو كذلك حذو أرسطو في اعتبار المنطق آلة

للعلوم ، ولذلك أفرد له قسماً خاصاً من أقسام الحكمة ، ولم يسلكه من جملة الحكمة النظرية .

ولكنه يختلف عن صاحب المنطق - أي أرسطو - اختلافاً جوهرياً حين يجعل من فروع العلوم الإلهي معرفة نزول الوحي ، وعلم المعاد وما يتصل بذلك من سعادة وشقاوة أخروية ، والوحي والبعث والمعاد في الآخرة من العلوم الدينية لا الفلسفية .

ونحسب أن الخوارزمي في « مفاتيح العلوم » كان أصح في تقسيمه للعلوم من الشيخ الرئيس ، ذلك أن الخوارزمي يفصل علوم الدين ، عن العلوم البحتة والفلسفية التي يسميها علوم العجم . وكذلك فعل الفارابي في كتابه « إحصاء العلوم » ، وذهب إلى ذلك ابن خلدون في المقدمة قسم العلوم قسمين كبيرين : عقلية وهي علوم الحكمة والفلسفة وقد حذا فيها حذو ابن سينا ؛ ونقلية أو شرعية أو دينية .

نحن إذن أمام نوعين أساسيين من العلوم قد يتباعدان إلى حد التنافر ، وقد يتقاربان إلى حد التوافق والاندماج ، وهما الفلسفة والدين .

وسنعرض لمشكلة التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة فيما

بعد لأن هذه للسألة تعد من المسائل الرئيسية في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ولكن الذى يمتينا في الوقت الراهن هو الفصل في القضية التى بسطناها وحاولنا تأييدها ، نعى على أى أساس قامت الفلسفة ، أعلى العلوم الطبيعية والرياضية ، أم على العلوم الدينية والشرعية ؟ ونحسب أن الجواب عن هذا السؤال من الواضح بحيث لا يحتاج منا إلى مزيد من التدليل ، وهو أن الفلسفة قامت على العلوم ، بل أكثر من ذلك كان بين الفلسفة والدين عدااء مستمر منذ ظهورها على مسرح الحياة الإسلامية ، و انتهى الصراع بينهما إلى تغلب الدين ففرض على الفلسفة قضاء مبرماً ، وحرّم الاشتغال بها ، وعدت من جملة الزندقة والإلحاد حتى القرن الماضى ، ولم يرد لها اعتبارها إلا منذ أوائل هذا القرن ، فعادت إلى الظهور ، ولم تعد الفلسفة بدعة أو كفراً .

الكتب الفلسفية :

لم تتوسع في ذكر الكتب العلمية التى نقلت لأن غرضنا ليس البحث في تاريخ العلم بل تاريخ الفلسفة ، وإنما ذكرنا طرقات من أهم الكتب العلمية ، وكذلك حركة ترجمة العلوم المختلفة باعتبار أن هذه المعارف لم تكن منفصلة . ولأن الفلسفة كانت تحوى في طبائها العلوم وتعدّها فروعا منها .

ولكننا إذ نستعرض تاريخ الفلسفة في الإسلام ، فلا مناص لنا من ذكر سائر الكتب الفلسفية . وقد عنى العرب ينقل المذاهب المختلفة ، عن أفلاطون وعن أرسطو ، وعن الرواقين ، وعن فلاسفة الإسكندرية ، غير أن الفيلسوف الذي ظفر بالنصيب الأكبر من النقل والذي قدر له البقاء والتأثير في الفكر الإسلامي أكثر من غيره هو أرسطو ، وفلسفته تعرف بالمشائية . وقبل أن نذكر كتبه المترجمة نقول إن هناك فرقاً بين الأرسطية وبين المشائية . فالأرسطية مذهب أرسطو بخاصة لا يتعداه إلى مدرسته ولا إلى شراحه ، والمشائية مذهب هذه المدرسة التي أسسها أرسطو وظلت تأليفه النبراس الذي يضيء لها الطريق منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى زمان ابن رشد في القرن الثالث عشر ، وصميت بالمشائية لأن أرسطو فيما يقال كان يدرس وهو عيسى وأتباعه يعيشون حوله . الواقع لم تكد هذه الطريقة خاصة بأرسطو وحده بل هي الماثورة كذلك عن سقراط وأصحاب الرواق ، ولكن المشائية إذا أطلقت لا يقصد بها إلا مدرسة أرسطو .

وقد اتجهت الفلسفة الإسلامية وجهة مشائية أكثر منها أفلاطونية .

والعروف أن أرسطو ألف في شبابه محاورات تشبه محاورات أفلاطون ، ثم عدل عنها إلى التأليف المرتب للنظم ، فألف في جميع أبواب الفلسفة ، وقد آتم بعض كتب في حياته ونشرها مثل كتاب الأخلاق ، ولكن كثيرا من كتبه الأخرى لم يكن سوى مذكرات يلقى منها دروسه ولم يكن قد أعدها للنشر ، ولم تكن مرتبة هذا الترتيب للعروف الآن من البدء بالمنطق ثم الطبيعيات ثم ما وراء الطبيعة ، فهذا النشر وهذا الترتيب من عمل اندرونيقوس بعد ثلاثة قرون من وفاة أرسطو ، وكان اندرونيقوس أميناً على مكتبة الإسكندرية .

والكتب المنطقية ستة هي للقوليات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان ، والجدل ، والسفسطة . ثم أضاف العرب إليها ثلاثة كتب ، واحداً يعد « مدخلا » إلى للقوليات ، واسمه باليونانية « إيساغوجي » بمعنى المقدمة أو المدخل ، وهو من عمل فرفيوس الصوري تلميذ أفلوطين ، ويبحث هذا الكتاب في الكليات الخمس وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . أما الكتابان الآخران فقد ألحقا بآخر المنطق ، هما الخطابة والشعر . ذلك أن فلاسفة العرب لم يفهموا غرض أرسطو من هذين الكتابين الملائمين لطبيعة اليونانيين في القرن

الرابع قبل الميلاد حين كانت الديمقراطية أساس حياتهم السياسية بوجه خاص ، وكانوا فى حاجة إلى صناعة الخطابة للتغلب بها على الخصوم وتأييد الآراء السياسية والاجتماعية ، ولم تكن خطاباتهم كخطابة العرب التى تعتمد على الفصاحة والبيان وتعتمد على ما يسميه العرب البلاغة ، وكان لها أغراض أخرى خلاف أغراض اليونانيين . أضف إلى ذلك أن الخطابة اليونانية كانت تعد فناً ، بالمعنى الحقيقى لمعنى الفن . وكذلك الحال فى الشعر ، فهو عند أرسطو السمة التى تميز الفنون جميعاً سواء أكان ذلك الفن نمحاً أم تصويراً أم موسيقى خالصة أم قصيدة غنائية أم ملحمة أم تمثيلية . بمعنى آخر كل فن جميل شعر . وأرقى الفنون هو التمثيلات من كوميديا وتراجيديا ، وأرقاها جميعاً التراجيديات . ولم يعرف العرب هذا الفن التمثيلى وإنما وقفوا عند الشعر الغنائى . ثم نظر العرب فى كتاب الشعر من ناحية صلته بالفلسفة التى رأوا أنها طلب « الحق » وأن هذا الطلب قد يكون يقينا إذا جاء عن طريق البرهان ، أو جدليا إذا جاء عن طريق الجدل ، أو خطايا إذا اعتمد على الآراء للشهرة الدائمة ، أو شعريا إذا جاء عن الأخيلة والانتقال من الشبيه إلى الشبيه ، وهذا أضف درجات الحجة . ومن هنا أضافوا كتابى الخطابة

والشعر إلى المنطق . وبذلك تمت الكتب المنطقية عند متأخرى
فلاسفة العرب تسعة . أما المتقدمون منهم فقد نوهوا بكتب أربعة
فقط تعد أساس المنطق ، وهى المقولات والعبارة والقياس
والبرهان ، من جهلها فقد جهل المنطق .

وجدير بالذكر أن العرب عرفوا هذه الكتب أول
ما عرفوها بأسمائها اليونانية ، فقالوا إيساغوجى ، وقاطيغورياس ،
وبارى أرمنياس ، وأناطوطيقا الأولى ، وأناطوطيقا الثانية ،
وطوطيقا ، وسوفطسيقا ، وريطوريقا ، وبوطيقا . وقد بقيت
بعض هذه الأسماء إلى الوقت الحاضر ، فلا يزال الأزهر مثلاً
مدرس كتاب إيساغوجى ، ولو أن المقصود الأزهرى بهذا
الاصطلاح خلاف المدخل فقط . وانظر إلى لفظة السفسطة
التي درجت فى اللسان العربى تجد أن أصلها ذلك المبحث
اليونانى فى المنطق ، مما يدل على تأثير الفكر اليونانى فى الفكر
العربى . ولا غرابة فى ذلك ، فإن العرب بحكم توسطهم بين
الشرق والغرب قد أخذوا من هنا ومن هناك ، ونقلوا عن
الحضارات المختلفة وحفظوا هذا التراث كله زمناً طويلاً ،
أضافوا إليه معارف جديدة ، وهكذا . ذلك أن الإنسانية
كل لا يتجزأ ، والحضارة التى بلغها الإنسان فى الوقت الحاضر

ليست ثمرة جهد أمة واحدة ، بل نتيجة تفاعل الحضارات المختلفة على مر العصور .

ونقل العرب من كتب أرسطو سائر كتبه الطبيعية ، ولا حاجة بنا إلى ذكرها مرة أخرى فقد أشرنا إليها عند الكلام عن تقسيم علوم الحكمة الطبيعية الأصلية بحسب ما ذكره ابن سينا . وقد نقلوا كذلك كتاب ما بعد الطبيعة ، وهو للسمى بكتاب الحروف لأنه يقع في عدة مقالات رتبت على الحروف الأبجدية اليونانية ، وأشهر هذه المقالات مقالة اللام التي تبحث في الله وهو عند أرسطو المحرك الذي لا يتحرك ، وقام ابن رشد بشرح هذا الكتاب فقرة فقرة ومقالة مقالة ، في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة .

ويحسن بنا أن نقف عند كتاب نسب خطأ إلى أرسطو ، وكان ذلك خطأ سبباً في كثير من اللبس في الفلسفة الإسلامية ، ونعني بذلك كتاب الأتولوجيا أو الربوية ، الذي نقله ابن ناعمة الحمصي ، وأصلحه يعقوب الكندي . والكتاب في الحقيقة لأفلوطين لا لأرسطو . وثمة فرق عظيم بين مذهب الفلاسوفين ، لأن فلسفة أرسطو تقوم على الوجود ، وفلسفة أفلوطين تقوم على الواحد . وقد فطن الفارابي إلى هذا الخطأ وشك في نسبة الكتاب إلى أرسطو .

مهما يكن من شيء فإن براعة العرب في التوفيق استطاعت أن تلائم بين هذين الأساسين ، فأدجت ميتافيزيقا الوجود مع ميتافيزيقا الواحد، وخرجوا من ذلك بفلسفة جديدة تجمع بينهما، مما يعد ابتكاراً أصيلاً في الفلسفة الإسلامية .

ولكن أين أفلاطون ، وأين فلسفته ، وأين محاوراته ؟
لقد نقل العرب بعضها ، نقلوا الجمهورية ونموها المدينة الفاضلة ، واقتبسوا منها وتأثروا بها ، كما نرى في المدينة الفاضلة للفارابي . ونقلوا كذلك كتاب التواميس وتأثروا به . وذكر القفطي أسماء محاوراته فقال : « وكان يسمى كتباً بأسماء الرجال الطالبين لها ، وهي في فنون متعددة منها كتاب لآخس في الشجاعة ، وكتاب خرميدس في العفة .. إلخ » ويبدو أن طريقة الحوار في التأليف لم تكن مألوفة عند العرب ، وبخاصة أن المحاورات الأفلاطونية لم تكن مجرد حوار بين أشخاص ، ولكنها كانت تمثل بالفعل حتى زمان شيشرون ، وفضلاً عن ذلك فهي مملوءة بالأساطير اليونانية التي تذكر الآلهة مما لا يود العرب المسلمون ذكره . ولهذا لم تنقل معظم محاورات أفلاطون ، ولم ترج عند فلاسفة الإسلام . ومن هنا آثروا المشائية على الأفلاطونية .

على أن الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على مشائية أرسطو

فقط ، ولكنها أخذت أطرافاً من الأفلاطونية ومن الأفلاطونية
المحدثنة ، ومن الفيثاغورية ، ومن الفلسفة الهندية والفارسية ،
وصاغت من هذا التراث كله فلسفة جديدة في ضوء التعاليم
الإسلامية . ولن يتسع المقام في هذا الحيز الضيق أن نذكر جميع
الكتب الفلسفية التي كان لها أثر في الفكر الإسلامي ، مثل
كتاب « الحير المحض » وغيره ، ولطالب التوسع في هذا الموضوع
أن يرجع إلى المطولات .

وننتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أعلام فلاسفة الإسلام الذين
اشتهروا في التاريخ قبل أن نتحدث عن المشاكل الرئيسية
التي عالجوها .

شخصيات

الفلسفة في المشرق :

- ١ — الكندي
- ٢ — الفارابي
- ٣ — ابن سينا

الفلسفة في المغرب :

- ١ — ابن باجة
- ٢ — ابن طفيل
- ٣ — ابن رشد

الفلسفة في المشرق

المقدمة الفلسفة الإسلامية في المشرق عنها في المغرب ، ونشأ بين فلاسفتها نزاع حول كثير من المفاهيم الرئيسية ، وأعلام الفلسفة في المشرق ثلاثة هم : الكندي والفارابي وابن سينا ، وأعلامهم في المغرب ثلاثة أيضا : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وكان من الطبيعي أن تنشأ الفلسفة في المشرق قبل ظهورها في المغرب ، ذلك أن الحضارة تركزت في الشام وفي فارس بعد انتقالها من أثينا والإسكندرية . فلما ظهر الإسلام واستولى العرب على فارس والشام ومصر ، وانتقل مركز الخلافة من الحجاز إلى دمشق التي أصبحت مقر الأمويين من الناحية السيلانية ، ظهرت مدينتان كبيرتان لعبتا في تاريخ الفكر الإسلامي دوراً كبيراً هما البصرة والكوفة . واستمرت الزخامة الثقافية سائدة في هاتين المدينتين حتى استولى العباسيون على الحكم ، وأسسوا مدينة بغداد ، فانزعزت الرياسة الثقافية منهما ، وأصبحت بغداد مقر الحكم والخلافة ، ومركز العلوم والفلسفة والحضارة واجتذبت إليها العلماء والمفكرين من كل حذب وصوب ، حتى

أضحت أشبه بأئينا في القرن الخامس قبل الميلاد ، أو يياريس
في القرن التاسع عشر بعد الميلاد ، مركزاً للثقافة العالمية .
وفي هذا الجو الفكري والسياسي ظهر فيلسوف العرب أو
فيلسوف الإسلام يعقوب بن إسحاق الكندي .

الكندي

[١٨٥ — ٢٥٢ هـ] [٨٠١ — ٨٦٥ م]

اسمه كاملاً أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران
ابن اسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي ، من قبيلة
كندة من أشرف يوتات العرب ، وهي قبيلة باليمن والحجاز .
وأول من أسلم من آباء الكندي الأشعث بن قيس الذي قدم على
رسول الله في وفد كندة ، ويعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة
وروى عن النبي ، وشهد مع سعد بن أبي وقاص قال الفرس
بالعراق ، وكان على راية كندة يوم صفين مع علي بن أبي طالب ،
وحضر قتال الخوارج بالنهر اوان . أما ابنه محمد فقد ولاء ابن الزبير
على الموصل . وفي سنة ٨٥ هجرية خرج عبد الرحمن بن الأشعث
على الحجاج ، وقتل ، فلم يعد لبني الأشعث منزلة عند آل مروان
بعد ذلك . ومع ذلك ظل بيت الكندي في الكوفة من يوتات
المجد ، إلى أن تولى المباسيون الخلافة فمادوا إلى الظهور ، إذ تولى
اسحق بن الصباح الكوفة أيام المهدي والرشد ، وأنجب ابنه

يعقوب وهو فيلسوفنا في أزهى العصور الإسلامية .
تعلم الكندي العلوم الدينية الشرعية ، وعلم الكلام ، وشارك
في الصناعة الدخيلة على الإسلام مشاركة فعالة ، ونعنى بها الفلسفة ،
فنقل بعض كتب الفلاسفة عن السريانية التي كان يعرفها ، وأصلح
كتباً أخرى لبعض المترجمين مثل كتاب الربوية الذي ترجمه
ابن ناعمة الحمصي وأصلحه الكندي .

ومن أجل ذلك عدّه بعض مؤرخي العرب من المترجمين ،
كما ذكر صاحب طبقات الأطباء : « حذاق الترجمة في الإسلام
أربعة : حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندي ، وثابت
ابن قرة ، وعمر بن الفرخان الطبري » . ليس معنى ذلك أنه كان
مترجماً فقط ، فقد « ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح
منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص » كما يقول
ابن جليجل في كتاب طبقات الأطباء ، ولكنه كان إلى ذلك كما
يقول ابن جليجل أيضاً : « عالماً بالطب ، والفلسفة ، وعلم الحساب ،
والمنطق وتأليف اللحن ، والمهندسة ، وطبائع الأعداد ،
والهيئة ، وعلم النجوم » ، مما يدل على تبحره في العلوم قبل
أن يتفلسف ، وبما يؤيد نظريتنا التي نذهب إليها في هذا الكتاب .
وليس غريباً أن يحفل الكندي بالعلوم وقد نشأ في الكوفة
التي كانت مقراً لعلم الكيمياء بوجه خاص . ونحن نعلم أن الكندي

كانت له عناية خاصة بهذا العلم ، وقد بقي من تأليفه رسالة « في كيمياء العطر » نشرت حديثاً في ليبزج مع ترجمتها إلى اللغة الألمانية . فلما انتقل من الكوفة إلى بغداد ، اتصل اتصالاً أوثق بالثقافة العلمية والفلسفية وأحاط بها جميعاً ، وشجعه على ذلك صلته بالمأمون والمتنصم ، ثم بأحمد بن المعتصم الذي كان مؤدباً خاصاً له ، وإليه أهدى الكندي كثيراً من رسائله . وفي ذلك يقول ابن نباتة في كتابه سرح العيون : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته » وزها أيضاً في خلافة المتوكل ، ودس الحساد بينهما حتى ضربه المتوكل وأخذ مكتبته المسماة « بالكندية » ولاشك أنها كانت زاخرة بالنفائس حتى تشتهر إلى هذا الحد . وقد أذاع الجاحظ في « البخلاء » عن الكندي أنه كان بخيلاً في تلك الصورة الكاريكاتورية المشهورة التي صوره بها . ومع ذلك فيبدو أنه كان مترفاً في حياته الخاصة ، يقتني نوادر الحيوان في حديقة داره ، كما ذكر الجاحظ في كتاب الحيوان . غير أنه كان متعاليًا عن الجمهور ، فيما يبدو ، منعزلاً عن الناس ، عاكفاً على كتبه وتأليفه . ومما يذكر في ذلك أن جاره كان من كبار التجار ، ففرض له ابن مرضاً نقسانياً أعيا نطس الأطباء ، ولم تكن بينه وبين الكندي مودة على الرغم من الجيرة ، فلما

سأل التاجر أهل الرأي قالوا له : « أنت في جوار فيلسوف زمانه ،
وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ، فلو قصدته لوجدت عنده
ما تحب » . وطالجه الكندي بالموسيقى حتى شفاء .

ولهذه الإحاطة بالعلوم والمعارف كلها ، ولأنه كان عربياً
ومسالمًا على خلاف الذين كانوا يشتغلون بهذه العلوم ويترجونها
من أطباء السريان ، سمي بحق « فيلسوف العرب » كما سمي
« فيلسوف الإسلام » .

وكانت فلسفته مجهولة لدينا لأن كتبه كانت مفقودة . حتى عثر
قريباً على بضع وعشرين رسالة خطية ، توفر المشتغلون بالفلسفة
الإسلامية على نشرها ، من مستشرقين وعرب ، فتيسر بذلك أن
يلقى ضوء أوضح على فلسفته ومنزلتها ^(١) .

ويرجع الفضل إلى الكندي في أنه جعل الفلسفة من جملة
للمعارف الإسلامية ، بعد أن وفق بينها وبين الإسلام . ففي كتابه

(١) انظر : مصطفى عبد الرزاق . فيلسوف العرب والمعلم الثاني ؛
أحمد فؤاد الأهواني : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ؛
عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي في جزأين ؛ محمود الحفني :
رسالة الكندي في الموسيقى ، كيمياء العطر نشر ليبزج . رسالة في دغم
السموم نشر ليبزج أيضاً .

إلى أحمد بن المتعمم بالله في الفلسفة الأولى ، يذهب إلى أن كلا من الدين والفلسفة يطلبان الحق ، أما الدين فيسلك طريق الشرع ، وأما الفلسفة فتسير على منهج البرهان . والفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، وحدها أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان . « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى (يريد الميتافيزيقا) ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق (١) .

العلم بالحق إذن هو مطلب الفلسفة . وكان جميع فلاسفة الإسلام يرفعون من شأن الحق ، ويحملونه شيئاً ثابتاً أزلياً في عالم أعلى وأسمى من عالمنا هذا الذى يخضع للتغير والملاحظة والتجربة . وهذا ميراث أخذته العرب عن فلاسفة اليونان . ولكن الفلاسفة كانوا يقصدون من الحق ما يقابل الباطل ، ويطلبون العلم بحقائق الأشياء لا ظواهرها التى تبدو لنا . وجاء الكندي فجعل الجزء الأشرف من الفلسفة هو علم « الحق الأول » والواحد الحق عنده ، كما ذكر في آخر رسالته إلى أحمد بن المتعمم بالله ، « هو الأول المبدع المسك

(١) الأمواتى : كتاب الكندي في الفلسفة الأولى - مطبعة

عيسى الحلبي من ٧٨ .

كل ما أبدع . أما أن البحث في الله هو أشرف أجزاء
الفلسفة ، فهذا ما ذهب إليه أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة »
أو الميتافيزيقا ، الذي سماه العرب بكتاب الحروف ، وذكرنا
أن مقالة اللام أهم مقالاته لأنها تبحث في الله « المحرك الذي
لا يتحرك » بحسب ما انتهى إليه أرسطو في مذهبه . غير
أن الكندي مع اعترافه بأن البحث في الواحد أشرف أجزاء
الفلسفة ، إلا أنه يصف الله بصفاته الإسلامية من أنه المبدع
الممسك لما أبدع .

الله عند أرسطو محرك العالم ، وعند الكندي بديع
السموات والأرض .

ويبدو أن الكندي هو أول من أجرى في الفلسفة الإسلامية
تصنيف الفلسفة النظرية إلى رياضية وطبيعية وربوية . وقد جعل
الرياضيات أول العلوم الفلسفية لأنها « الأول في التعليم » ،
ولذلك سميت الرياضيات بالعلوم التعليمية . وقد تابع الكندي
بطليموس في هذا الترتيب الذي ذكره في كتاب المجسطى .

وهو أول من سنّ للفلسفة الإسلامية سنة التوفيق بينها وبين
الإسلام ، وجرى خلفاؤه على أثره .

غير أنه اضطرب بين المشائية والأفلاطونية المحدثة بسبب

إصلاحه لتاسوعات أفلوطين المعروفة باسم « الربوية » ،
ولم يفتن أنها مغايرة لمذهب أرسطو ، كما اضطرب كذلك في أمر
العقل والنفس ، فكتب رسائل تارة آخذاً فيها بأرسطو ،
ورسائل أخرى متبعاً أفلوطين . وسنعرض لذلك تفصيلاً عند
الكلام عن موضوعات الفلسفة الإسلامية فيما بعد .

وقد عاب عليه القدماء أنه لم ينفذ إلى أعماق المنطق ، ولم يدرك
منه إلا صناعة التحليل ، أما البرهان فلم يوفق في فهمه .

ولن يتسع المجال لمرض فلسفته تفصيلاً ، ولكننا نود أن نختم
هذه الكلمة عن فيلسوف العرب بأنه كان صورة للحضارة
الإسلامية التي بلغت أوج ازدهارها في ذلك العصر العباسي .
فقد بلغ التأنيق في الحياة مبلغاً جعلهم يرتبون للموسيقى حسب
أوقات النهار والليل . وفي ذلك يقول الكندي : « والأوجب
على للموسيقى أن يستعمل في كل زمن من أزمان اليوم ماشا كل
ذلك الزمن من الإيقاع ، مثل استعماله في ابتداءات الأزمان
للإيقاعات المجدية والكرامية والجودية . . . وفي أوسطها وعند
قوة النفس للإيقاعات الإقدامية والتحدية ، وفي أواخرها
وعند انبساط النفس للإيقاعات السرورية والطرية . . . » (١) .

(١) رسالة الموسيقى - طبع محمود الحفنى .

وفي هذه الرسالة يذكر الكندي أنواع الموسيقى التي تبعث في
 البدن القوة الدافعة ، أو الحلم ، أو يحرك الدم ، أو المرار أو البلغم .
 وقد سبق أن ذكرنا كيف عالج الكندي مريضاً بالموسيقى .
 ومن الأناقة في التحضر ما يذكره كذلك من امتزاج الألوان ،
 فالحمرة مع الصفرة تحرك القوة الغزوية ، والصفرة إذا قرنت
 بالسواد تحركت القوة الذلية ، وإذا قرن البياض الذي قد شابه
 صفرة وهو التفاحي بالحمرة تحركت القوة اللذية مع القوة
 الشوقية . وإذا قرنت الألوان كلها بعضها إلى بعض كالبحار الممزوج
 في خد البنات تحركت القوى كلها . . . » ومزاجات الروائح
 والعطور لها آثار نفسانية ، « فإذا مزجت رائحة الياسمين والزرع
 تحركت القوة الغزوية واللذية ، وإذا مزج السوسن مع الورد
 تحركت القوة المحببة مع الفخرية . . . » .
 ومن هذا يتضح أن الكندي كان فيلسوف الحضارة
 الإسلامية في القرن الثالث بلا نزاع .

الفارابي :

أرسى الكندي دعائم الفلسفة الإسلامية ، وجاء أبو نصر
 الفارابي [٢٥٩ — ٣٣٩ هـ ٨٧٠ — ٩٥٠ م] فوطد أركانها

وثبت بنيانها ، وسماء العرب « المعلم الثاني » باعتبار أرسطو المعلم الأول . وهو فيلسوف إسلامي مع أن أصله تركي ولد بقرية بوسيج من أعمال قاراب التي ينسب إليها ، وتعلم العربية إلى جانب التركية والفارسية ، ولكنه اتخذ اللغة العربية لسانا ، كما اتخذ الإسلام ديناً ، وتعلم العلوم الدينية والشرعية وانتقل فيها إلى العلوم وبخاصة الرياضيات ثم الفلسفة ، واجتذبه بقداد بأنوار علومها وثقافتها ، حيث اتصل بأبي بشر متى بن يونس رأس المنطقة في دار السلام ، التي أقام فيها حول عشرين عاماً حذق فيها المنطق حتى فاق أستاذه ، وأكبر الظن أنه سمى بالمعلم الثاني من أجل ذلك ، لأنه أول من أدخل المنطق إلى الثقافة العربية ، كما سمى أرسطو بالمعلم الأول لأنه أول من وضع المنطق .

ودخل بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب حيث التقى بالأدباء والشعراء واللغويين والفقهاء والعلماء ، فكان الفيلسوف المبرز ، وتجمعت دولة سيف الدولة به كما تجملت دولة المعتصم بالكندی من قبل . وكان قد دخل على سيف الدولة في زى الصوفية كما تروى كتب السيرة . وتنقل الفارابي في مدن الشام ، وعاش زمناً في دمشق حيث كان يخرج إلى بساينها مصطحباً أوراقه وكتبه يجلس عند مجتمع ماء أو مشبك رياض .

ولم يكن الفارابى طويل النفس فى تأليفه ، ولم يترك كتباً كثيرة مثل الكندى أو ابن سينا ، وقد فقدت معظم تأليفه المنطقية التى كان يهمنى الاطلاع عليها لمعرفة منزلته من هذه الصناعة التى سمي من أجلها بالمعلم الثانى . وقد بقيت مع ذلك بعض عيون من قلمه فيها ما يكتفى أن تخلد ذكره لا فى العالم الإسلامى فقط بل فى الإنسانية كلها . وهذه هى : إحصاء العلوم ، والمدينة الفاضلة ، والموسيقى الكبير . ولعلك تلمح من هذه الكتب الثلاثة أنه كان فيلسوفاً إنسانياً لا كونياً ، واهتم بالإنسان وأخلاقه وحياته الفكرية والسياسية والفنية ، أكثر من اهتمامه بالنظر فى الأمور الطبيعية والتعمق فيها .

وقد ترجم كتابه إحصاء العلوم إلى اللغة اللاتينية وأثر فى الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط ، إذ كان أساس تصنيف العلوم فيما بعد . وقد أشرنا إلى هذا الكتاب من قبل وإلى تقسيم العلوم عند العرب ، وأنه أضاف إلى الأقسام المعروفة بحسب تصنيف أرسطو ، علوم اللسان مثل النحو والعلوم الشرعية والفقهية والكلامية ، فكان بذلك مرآة للحياة العقلية والثقافية عند المسلمين التابعة من القرآن .

وإذ وضع الفارابى الصورة كاملة أمام عينيه فى إحصائه للعلوم ،

فقد تيسر له أن يرى أوجه الشبه بين علوم لا يظن أن بينها شها ، مثل علم النحو الذى يعد من صميم المباحث اللغوية والعلوم الهندسية والميكانيكية ، وكذلك المنطق . فهو إذ يتابع أرسطو فى اعتباره المنطق آلة للعلوم وليس كما ذهب الرواقيون علما ، فلا غرابة أن يجعل المنطق صناعة ، وآلة ، وأداة ، « تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل ، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق » . وهذه الصناعة تشبه صناعة النحو وصناعة العروض ، فالمنطق من المعقولات كالنحو من الألفاظ والعروض من الأوزان . وقوانين المنطق قواعد تتمحن بها المعقولات ، كما أن المقاييس والمكايل والموازن آلات تتمحن بها الأبعاد والأحجام والأشكال .

ولقد ذكرنا فيما سبق أن الكندى اضطرب بين أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، ولم يستطع التوفيق بين هذه المذاهب المختلفة اختلافا أساسياً . وقد فطن الفارابى إلى هذا الخلاف فواجهه وحاول أن يحله بالتوفيق بينها ، أو على الأصح بين المشائية والأفلاطونية ، وذلك فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » . وهو يقدم للكتاب بمدخل يبسط فيه المشكلات المتنازع عليها ، وهى مشكلات شغلت بال الفلاسفة الإسلامية طوال عصورها ،

ولذلك يحسن بنا ذكر هذه المقدمة بتأملها ، قال :
« أما بعد فأني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخصصوا
وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين
المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود
الأسباب منه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال
خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والحلقية والنطقية ،
أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما .. »

ولا شك عندنا أن الفارابي كان على اطلاع وثيق بالفلسفة
اليونانية ، ولعله كان يعرف اليونانية ، وقد نفذ إلى روح أرسطو
وأفلاطون وأنهما في نظره الحكيمان المبدعان للفلسفة ، والمنشئان
لأوائلها وأصولها ، وفطن إلى ما بينهما من خلاف وأحسن
تصويره ، فيما عدا بعض الأمور الفرعية . وقد أبدى شكاً
في كتاب « الربوبية » أو « الأثولوجيا » وكيف يكون لأرسطو
مع مخالفته لأصول مذهبه . ولكنه على الرغم من هذا الشك
الذي صرح به عاد فقال : إن ما جاء في هذا الكتاب له تأويلات
ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة .

جمع الفارابي بين الحكيمين فأخذ من كل منهما ما راقه .
فالفلسفة هي العلم بالموجودات بما هو موجودة ، فتابع بذلك

أرسطو في تعريفه المشهور . وحذا في قسمته للفلسفة حذو
أرسطو ، فهي : «إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية
أو سياسية. وصناعة الفلسفة هي «المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها،
حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللـفلسفة فيه
مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية » .

وقد جاء بعض الخلاف بين الحكميين من طريقة أفلاطون
في تدوين الكتب وطريقة أرسطو ، « ذلك أن أفلاطون كان
يمتنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإيداع بطون الكتب
دون الصدور الزكية والعقول المرضية ، فلما خشى على نفسه
العفلة والنسيان ... اختار الرموز والألفاظ قصدا منه لتدوين
علومه وحكمته ... وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح
والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان » . وهذا حقاً
رأى أفلاطون ذكره صراحة في بعض رسائله ، ولا تزال هذه
الطريقة متبعة حتى اليوم ، لأن بعض المتفلسفة يرون أن الحقائق
الأولى تدرك بالبصيرة ويعيشها الفيلسوف بالتأمل ، ولكنها
تعز على التعبير^(١) . ولعل هذا هو السبب الذي من أجله نحا

(١) انظر في ذلك كتابنا عن أفلاطون ، المطبوع بدار المعارف .

الفارابي ناحية التصوف ، كما اقتصد في كتاباته ، وجملها أقرب إلى الإشارات منها إلى الكشف والبيان .

والفارابي هو أول من وفق بين المذاهب اليونانية الكبرى على خلاف الكندي ، فاستطاع أن يجعل الله هو الوجود وهو الواحد في آن معاً ، و « الوجود » صفة يونانية كانت لباب فلسفة أرسطو ، و « الواحد » محور فلسفة أفلوطين . وستتاح لنا فرصة أرحب حين نتحدث فيما بعد عن وجود الله عند الفلاسفة الإسلاميين ، وعن نظرية الفيض وتسلسل الموجودات من لدنه تعالى . ولكننا نقول الآن إن للعلم الثاني هو الذي فتح الباب أمام الشيخ الرئيس ومن جاء بعده ليسلكوا هذا السبيل . وقد لعب كتاب الموسيقى^(١) دوراً كبيراً في الحضارة الإسلامية ، وفي الحضارة الأوروبية في العصر الوسيط . ومن الطبيعي أن يأخذ الفارابي في هذه الصناعة عن السابقين ، ولكنه فيما يبدو أول من جعل الموسيقى علماً قائماً على قواعد نظرية . ومن أجل ذلك ذهب بعض مؤرخي العرب إلى أن الفارابي سمى بالعلم الثاني لأنه أول من وضع أسس التعاليم الصوتية ، كما سمى أرسطو للعلم الأول

(١) ترجم المستشرق درلانجيه جزءاً من هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية . وقد أعدده الدكتور محمود الحفي للشر وسيظهر قريباً .

لأنه أول من أرسى قواعد المنطق .

وقد اتجهت عناية الفارابى إلى السياسة ، ألف فيها للدينة الفاضلة ، و وضع رسائل أخرى منها تحصيل السعادة ، والسياسات للدينة ، والتنبيه على سبيل السعادة . وجملة رأيه فى صلاح الدولة أنها يجب أن تقوم على الأخلاق الفاضلة من جهة وعلى الصناعات من جهة أخرى . والفضائل عنده ثلاثة أنواع : نظرية وفكرية وخلقية . قال فى « تحصيل السعادة » : « الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الحلقية ، والصناعات العملية » .

والفضائل النظرية هى العلوم المختلفة التى تستهدف المعرفة بالموجودات ، وهى قسمان علوم فطرية بديهية ، وأخرى تحصل بالتأمل والفحص والاستنباط والتعليم والتعلم . والعلوم ثلاثة : رياضية وطبيعية وإلهية أو ميتافيزيقية .

والفضائل الفكرية نافعة فى تحصيل الغايات التى ينصبها الإنسان أمام عينيه ثم يسعى إلى تحقيقها . وبمقدار ما كانت الغايات نافعة جميلة كانت الوسائل نافعة جميلة كذلك . والسبيل

إلى تحصيل النافع والجميل ، والإتقان والأجل في الأفكار
وفي الصناعات العملية التي بها يقوم العمران في الأمم ، هو التحلي
بالفضائل الخلقية .

ابن سينا :

بلغت الفلسفة الإسلامية أوجها عند الشيخ الرئيس
أبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا [٣٧٠ - ٤٢٨ هـ - ٩٨٠ م] ،
فهو الذي ألف فيها التآليف الغزيرة في كل فرع
من فروعها ، ولم تتقدم من بعده تقدماً يذكر ، بل كان معظم
الفلاسفة شراحاً لكتبه مثل الرازي والطوسي . وفي الوقت
نفسه أصبحت الفلسفة ممثلة في شخصه حتى أضحي هدفاً لسهام
الطاعنين عليها حين يراد الشر .

وإذا كان الكندي عربياً ، والفارابي تركياً ، فقد كان
ابن سينا فارسياً مما يدل على النزعة العالمية للحضارة الإسلامية ،
والفضل في ذلك يرجع إلى دينها وهو الإسلام وإلى لغتها
وهي العربية .

وكما ازدان بلاط المعتصم بالكندي ومصنفاته ، وتجميل بلاط
سيف الدولة بالفارابي وآرائه ، فقد تألفت دولة بني بويه في فارس

بالشيخ - وكان القدماء يكتبون بقولهم الشيخ ليضم أن المقصود ابن سينا - أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس . وقد أراد السلطان محمود الغزنوى أن يجتذب ابن سينا إلى بلاطه ، ولكنه رفض وآثر البقاء في فارس . وكان ابن سينا بعد أن ترك بخارى قد اتجه إلى بلاط على بن العباس في خوارزم ، حيث لقي هناك عدة من العلماء والحكماء منهم أبو الريحان البيروني ، وأبو سهل المسيحي ، وأبو الخير الخمار . وكان البيروني في مكانة أبي معشر في علم النجوم ، وأبو الخير الخمار ثالث بقراط وجالينوس في الطب ، وكان ابن سينا وأبو سهل المسيحي خَلَفَيْنِ لأرسطو في علم الحكمة . وفي ذلك يقول النظامي المروزي في كتابه : چهار مقالة : « وكانت هذه الطائفة في القصر شغية عن أمور الدنيا ، وكان بعضهم أنس لبعض بالمحاوراة وطيب العيش بالمكاتبة . ثم إن السلطان محمود الغزنوى أرسل يطلبهم إلى مجلسه ليشرّف بهم ويفيد من علومهم ، فلم يقبل ابن سينا وهرب إلى جرجان عند الأمير قابوس » .

كتب ابن سينا سيرة حياته بقلمه التي بدأها بقوله : « كان أبي رجلاً من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام الأمير نوح ابن منصور » . وهي سيرة جميلة أكملها تلميذه الجوزجاني ،

يستخلص منها أنه أتم تعلم القرآن والأدب والعربية وهو في سن العاشرة ، وأخذ الفقه على إسماعيل الزاهد ، والحساب والهندسة على أبي عبد الله الناتلي ، وأخذ بعد ذلك يقرأ الكتب على نفسه ويطالع الشروح حتى أحكم علم المنطق ، وكتاب أوقليدس في الهندسة ، كما حفظ الطب وتمت له العلوم كلها وهو في الثامنة عشرة . ويحكى في سيرته أنه كان قد حفظ كتاب ما بعد الطبيعة عن ظهر القلب دون أن يفهمه إلى أن وقع على كتاب الفارابي في تحقيق أغراض أرسطو في هذا الكتاب فاستطاع أن يحل طلاسمه ، مما يدل على اعترافه بأستاذية المعلم الثاني .

وكان سبب اتصاله بنوح بن منصور أنه حين انتقل إلى بخارى دعى إلى علاجه وشفاء ، وعندئذ سمح له الأمير بالاطلاع على دار كتبه وكانت حافلة بألاف الكتب فحفظها ابن سينا كلها إذ كانت ذاكرته خارقة .. وألف للأمير نوح أول كتبه في النفس على طريقة أرسطو ، وسمى الكتاب « هدية الرئيس إلى الأمير » . وهو مبحث في القوى النفسانية ، وآخر كتبه أيضاً رسالة صغيرة في النفس . وتأليفه غريزة جداً ، تجمع بين الفلسفة والطب ، فله في الفلسفة كتاب الشفاء ، وفي الطب كتاب القانون . قسم الشفاء أربعة أقسام : منطق ، وطبيعة ، ورياضة ، وإلهيات ،

واختصره في كتاب « النجاة » المعروف المتداول . وقد بدأت مصر منذ مؤتمر الشيخ الذي انعقد في بغداد سنة ١٩٥٢ بمناسبة مرور ألف عام على مولده أن تنشر لجنة خاصة من المشتغلين بالفلسفة كتاب الشفاء نشرة علمية ، فأخرجت لأول مرة منطقته وهو تسعة كتب — كما سبقت الإشارة إلى ذلك — وكذلك الإلهيات ، ولأوسيقى . وبذلك تيسر الاطلاع على فلسفة الشيخ الرئيس التي يحنو فيها حنو أرسطو ، كما يقول في هذا الكتاب . ذلك أن ابن سينا أتجه وجهة أخرى غير مشابهة ، هي الفلسفة الإشرافية التي تمتاز بالزعة الصوفية ، وذلك في كتابه : « الإشارات » وفي كتابه الآخر الذي وعد بكتابته ، ويبدو أنه لم يخرج قط إلى النور ، ونعني به « الفلسفة للشرقية » .

وقانون ابن سينا مقسم خمسة أجزاء يحوى كل ما يتصل بالطب من علم وظائف الأعضاء والتشريح والعلاج ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وظلت جامعات أوروبا تعتمد عليه في التدريس حتى القرن السابع عشر . وقد ترجم كذلك معظم كتاب الشفاء ، ونفذت بذلك الفلسفة السينوية إلى أوروبا ، وتأثر بها القديس توما الأكويني .

ولاشيخ قصائد تصور حكمته وفلسفته ، ومن أشهرها قصيدته في النفس التي مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تدلل وتمتع

يشير بذلك إلى انفصال النفس عن البدن ، وخلودها ،
وأنها نزلت لتسكن هذا البدن ، « لتكون سامعة بما لم تسمع »
« وتعود عالمة بكل خفية » .

وقد نظم كثيراً من العلوم في أراجيز تعليمية ليسهل حفظها .
منها قصيدته المزدوجة في المنطق ، ومنها قصيدته في الطب التي توفر
على شرحها كثير من الفلاسفة منهم ابن رشد ، وإليك مطلعها :
الطب حفظ صحة برء مرض من سبب في بدن ومن عرض
وكان ابن سينا يعنى بالملاحظة والتجربة ويستخرج منهما
القوانين الكلية ، وقد وضع في أول « القانون » قواعد
للتجريب سبق بها جون ستيوارت مل بقرون طويلة . ويسرت
له هذه الملاحظات والتجارب الاهتداء إلى علل كثير من
الأمراض وطريقة علاجها ، كالسرطان ، وأمراض المثانة ،
وهو أول من وصف قرحة المعدة ، وغير ذلك (١) .

ولا نزاع أن اشتغال ابن سينا بالطب قد أثر على فلسفته من

(١) انظر كتابنا عن ابن سينا في سلسلة دار المعارف عن نواحي
الفكر العربي - وفيه ثبت بكثير من المراجع العربية والإفريقية .

جهة المنهج الذى يتبعه فى التفكير . فقد كان يؤمن بالتجارب ،
يجريها على الحيوانات ويتبعها ويرى أثرها ، ويجرب عليها
الدواء قبل أن يجربها فى الإنسان . وهذا يؤيد مذهبنا إليه
من قبل من أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء قبل أن يكونوا
فلاسفة .

وقد تأثر ابن سينا فى شبابه بالإسماعيلية والمذهب الباطنى ،
وكان يسمع داعيتهم يتحدث إلى أبيه وأخيه الأكبر يتناقشون
فى أمر النفس والعقل على طريقتهم ، ولكنه كما قال فى سيرته :
لم يقبل هذا المذهب وانصرف عنه . والأشبه أنه كان مستقلاً
فى تفكيره ارتفع عن السنة والشيعة جميعاً ، وخرج بمذهب
سينوى جديد . ولذلك كان من المبعث البحث عن عقيدته أى
شيعة أم سنية ، لأنه باعتباره فيلسوفاً كان ذا نظر مستقل
إلى الحقيقة سواء أكانت فلسفية أم دينية . ويكفى أنه ضرب
صفحة عن سائر الأدلة التى كانت شائعة لإثبات وجود الله ، ونادى
بنظرية جديدة هى أن الله واجب الوجود ، وذلك بعد قسمة
الموجود قسمة عقلية إلى واجب وممكن وممتع . إنه إذن صاحب
مذهب فى الوجود إن لم يكن مبتكراً كل الابتكار فهو على
الأقل متميز عن غيره كل التميز .

ومن أجل ذلك أصبح الشيخ الرئيس مثالا للفلسفة الإسلامية،
بعد أن اتضحت معالمها على يديه ، فهو يقول بارتباط العالم كله
بجميع أجزائه من لدن واجب الوجود حتى عالم العناصر والهيولى
المحض . وهو في ذلك يجمع بين الأرسطية وبين الأفلاطونية
المحدثة ، ذلك الجمع الذي بدأه الفارابي من قبل .

ولما أراد الغزالي ، حجة الإسلام ، وممثل أهل السنة والجماعة ،
أن يهاجم الفلسفة والفلاسفة ، لم يجد أمامه سوى ابن سينا ،
فكتب في دحض مذهبه كتابه المشهور : « تهافت الفلاسفة »
الذي كفرهم في ثلاث مسائل أساسية هي القول بقدم العالم ،
وعدم علم الله بالجزئيات ، وإنكار حشر الأجساد . وبدعهم
— أي جعلهم أصحاب بدعة — في سبع عشرة مسألة .
ورد عليه ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » وألقى اللوم على
ابن سينا .

ومن أراد الاطلاع على لب الفلسفة الإسلامية ومدى ما وصلت
إليه ، فعليه بقراءة « تهافت » الغزالي ، الذي ترجم إلى اللاتينية
وآثر في أوروبا في العصر الوسيط .


وقد ذكرنا أن ابن سينا كتب فلسفة هذا فيها حذو أرسطو ،
وهي التي بسطها في الشفاء ولخصها في النجاة ، وكتب فلسفة

أخرى في «الإشارات» وفي كتابه الذي وعد به وهو «الفلسفة المشرقية» . ليس معنى ذلك أن بين الفلسفتين خلافاً ، إذ الغرض واحد ، وهو معرفة الحقيقة كما قال في أول الشفاء « إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه». ولكن الخلاف في المسلك أو الطريقة ، نعى طريقة أهل النظر والبرهان ، وطريقة أصحاب الذوق والحال . ولما كانت نهاية الحقائق معرفة الله ، فيمكن أن نصل إلى هذه المعرفة بأحد الطريقتين ، إما طريق المنطق ، كما فعل في إثبات أن الله واجب الوجود ، وإما بطريق الذوق ، وهو طريق الصوفية كما قال في الإشارات : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما عنت له خلصات من اطلاع نور الحق لذينة كأنها بروق تومض إليه ثم تحمد عنه » . قال ابن طفيل يعلق على هذا الكلام في رسالة حي بن يقظان : « فهذه الأحوال التي وصفها إنما أراد بها أن تكون له ذوقا ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج » . وكان فلاسفة المغرب أميل إلى النظر العقلي منهم إلى الإدراك الذوقي .

لم يكن ابن سينا بعيداً عن غمرات الحياة ، يعيش في برج

عاجي ، ولكنه مارس السياسة ، وتولى الوزارة ، وتنقل من مدينة إلى أخرى في خدمة الأمراء في الري ، ثم في همدان حيث أصبح وزيراً لشمس الدولة ، وفي أصهبان عند علاء الدولة . وكان يصرف أمور الدولة نهارة ، ثم يختلف ليلاً إلى التأليف وإملاء كتبه على تلاميذه . وقد انعكست هذه الحياة العملية على آرائه السياسية وفلسفة الحكم ، مما نراه مسطراً في آخر الإلهيات من كتاب الشفاء .

الفلسفة في المغرب

ظهور الفلسفة في المغرب عنها في للشرق حول  قرنين من الزمان ، ذلك أن السريان في الشرق نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية فبقيت محفوظة في مدن الشام ، حتى إذا خضع الشام للإسلام واستقرت الدولة الأموية لم يجد العرب جهدا في نقل الفلسفة ، وهو العمل الذي نهض به السريان بتشجيع الخلفاء والأمراء . وبدأت هذه الحركة بالأمير خالد بن يزيد الأموي ، وقويت في عهد للنصور العباسي ، واشتدت في عصر المأمون .

وكما بدأت حركة النقل بالعلوم ثم الفلسفة في للشرق ، كذلك صرت حركة طلب العلم ثم الفلسفة في للغرب . فقد كانت الأندلس كما يقول صاعد صاحب طبقات الأمم : « خالية من العلم ، لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به ... ولم تزل كذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها للمسلمون سنة اثنتين وتسعين فمادت على ذلك أيضا ، لا يبنى أهلها بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة . وعلم

اللغة ، إلى أن توطد للملك لبنى أمية فتحرك ذوو المهتم منهم لطلب العلوم وتنهوا لإشارة الحقائق « مم يضيف أنه منذ وسط المائة الثالثة تحرك أفراد في طلب العلوم ، ولم يزالوا يظهرن ظهوراً غير شائع إلى قريب وسط المائة الرابعة . وكان بعضهم من أهل الأندلس ذهبوا إلى المشرق لطلب العلم وبخاصة الطب ، مم عادوا للاشتغال بهذه الصناعة . وفي بعض الأحيان الأخرى كان علماء من المشرق يفدون إلى الأندلس والمغرب ويستوطنون بها ، مثل أحمد الحراني الذي وفد في زمان الأمير محمد بن عبدالرحمن ، وكانت عنده مجربات حسان بالطب فاشتهر بقربطية وحاز الذكر فيها . وتحرك قوم آخرون لطلب علم الحساب والفلك لحاجة الناس إليهما في العمران . يقول صاعد : « فمن اشتهر من العلماء ما بين وسطى هاتين المائتين — أى المائة الثالثة والرابعة — فاعتنى بعلم الحساب والنجوم أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة البلمنى المعروف بصاحب القبلة . وكان عالماً بمحركات الكواكب وأحكامها ، وكان مع ذلك صاحب فقه وحديث . . . توفي سنة ٢٩٥ هـ » .

وظلت الحال على هذا المتوال طوال القرنين الثانى والثالث حتى كان القرن الرابع ، فاشتد الطلب على الكتب الفلسفية

إلى جانب الكتب العلمية ، بفضل الحكم الثانى [٣٥٠-٣٦٦] الذى جلب كتب الفلسفة ، وغرائب ما صنف بالشرق . فقد كانت الكتب التى تؤلف فى فارس والشام تعرف بالآندلس قبل أن تعرف فى المشرق ، وبما يروى فى ذلك أن الحكم أرسل ألف دينار من الذهب إلى أبى الفرج الأصفهاني ليقتنى منه أول نسخة من كتاب الألفانى . وقد قرئ هذا الكتاب بالفعل فى الآندلس قبل أن يقرأ فى العراق . وكان يبعث فى شراء الكتب رجالا من التجار ، وجمع فى قصره الحذاق فى صناعة النسخ ، والمهرة فى الضبط ، والإجادة فى التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالآندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده . وبذلك أصبحت الآندلس منذ أواسط القرن الرابع ممهدة لظهور الفلسفة القائمة على الطب من جهة وعلى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك من جهة أخرى . فن الذين مهدوا لظهور الفلسفة عن طريق علم الهندسة والنجوم أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى من أهل قرطبة ، عاش فى زمان الحكم . وكان إمام الرياضيين بالآندلس فى وقته وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم . وكانت له عناية بأرصاد الكواكب وشفغ بتفهم كتاب بطليموس المعروف

بالمجسطى ، كما كان عالما بالكيمايا . ومن تلاميذه الكرماني
الذي رحل إلى المشرق وجلب معه رسائل إخوان الصفا .
وقد لمع بالأندلس بيت اشتهر بالطب ، أبا عن جد ، هو بيت
ابن زهر ، أولهم أبو مروان عبد الملك بن زهر ، رحل
إلى المشرق ودخل القيروان ومصر وتطبيب هناك زمنا ثم رجع
إلى الأندلس . ثم ابنه أبو العلاء وكان في دولة المرابطين ، وله
علاجات مختارة ، وكان شديد الاعتداد بنفسه وعلمه إلى درجة
أنه ذم قانون ابن سينا واطرحه ولم يدخله خزانة كتبه . ويبدو
أن ابن زهر هذا كانت له يد في مصرع ابن باجة كما سندكر
فيما بعد . ثم ابنه أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر ، الذي دخل
في زمانه الهدى ابن تومرت الأندلس ومعه عبد المؤمن
الذي أصبح يعرف بأمير المؤمنين . وكان أبو مروان معاصرا
لأبي الوليد بن رشد ، ألف الأول في الطب كتاب التيسير
في الأمور الجزئية ، وألف الثاني كتابه للشهور الكليات .

ابن باجة :

وفي هذا الجو العلمي ظهر أول فيلسوف أندلسي ، أبو بكر
محمد بن يحيى ابن باجة ، المعروف بابن الصائغ . ولد في أواخر

القرن الخامس وتوفي سنة ٥٣٣هـ - ١١٣٨م - وليس تاريخ مولده معروفا ، اتصل بالسياسة ، وتولى غرناطة وسرقسطة عشرين عاماً لعلي بن يوسف اللرابطي ، وذهب إلى فاس حيث مات مسموماً فيما تروى بدسائس خصومه . واتهم بالكفر ، كما ذكر الفتح ابن خاقان حين نسبه إلى التعتيل ، وأنه « نظر في كتاب التعاليم ، وفكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم ، ورفض كتاب الله الحكيم . . . إلخ » . وكان اتهم الفلاسفة في المغرب بالكفر شائماً على خلاف الحال في للشرق . ثم إن ابن باجة كان متبحراً في العلوم الطبيعية والرياضيات والفلك والموسيقى ، كما كتب شروحاً على أرسطو ، ففتح بذلك الباب أمام ابن رشد . وكثيراً ما كان ابن رشد ينقل عنه في كتبه ، وقد تأثر به إلى حد كبير . وقد امتدحه ابن طفيل ، فقال عنه : إنه أنقذ للتأخرين ذهننا وأصح نظراً وأصدق روية ، « غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته للنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ، ومخرومة من أواخرها ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد . . . » وما ذكره ابن طفيل صحيح ، فلم يتسع وقت ابن باجة للتأليف الفلسفي ، على خلاف الشيخ الرئيس الذي كان أيضاً مشتغلاً بالوزارة ، ولكنه استطاع أن يتم تأليف أعظم كتبه

الشفاء والقانون . ومن حسن الحظ أن كتابيه تدير للتوحد^(١) ،
والنفس ، وكذلك رسالة الاتصال ، قد طبعت كلها ولا تزال
بعض رسائله الأخرى مخطوطة لم تنشر بعد .

وتدير للتوحد كتاب في الأخلاق والسياسة على نسق المدينة
الفاضلة للفارابي . وخلاصة رأى ابن باجه يمكن استخلاصه
من العنوان . ونبدأ « بالتوحد » فنقول : إن المقصود بذلك
هو انزال الإنسان ، يعيش في برج عاجي ، يتأمل العلوم
النظرية ، فيصل بذلك إلى الاتصال بالعقل الفعال . حقاً
إن العزلة التامة مخالفة لطبيعة الإنسان من حيث إنه مدني بالطبع ،
ولكن ابن باجه يذهب إلى أن هذا للتوحد خير بالعرض .
ويحسن بنا أن نقول نص كلامه ، قال : « فلذلك يكون للتوحد
واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ،
ولا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة ،
أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم — إن كانت موجودة —

(١) نشر تدير للتوحد الأستاذ اسين بلاسيوس في مجلة الأندلس
١٩٤٦ ، مع ترجمتها إلى الأسبانية ، ونشر الدكتور المصوى كتاب
النفس في دمشق في مطبوعات المجمع العلمي سنة ١٩٦٠ ، ونشرت
رسالة الاتصال — وهي صغيرة — مع كتاب تلخيص كتاب النفس
لابن رشد ، القاهرة ١٩٥٠ .

وليس هذا متناقضاً لما قيل في العلم للدنى ، ولما تبين في العلم الطبيعي ، فإنه تبين هناك أن الإنسان مدنى بالطبع . وتبين في العلم للدنى أن الاعتزال شر كله ، لكن هذا إنما هو بالذات ، وأما بالعرض فغير ، كما يعرض في كثير مما في الطبع ... » (١) .

الواقع يتابع ابن باجة الفلسفة اليونانية ، وبخاصة الموروثة عن فيثاغورس ، من قسمة الناس قسمين : الجمهور والنظار ؛ وعلى رأس النظار الواحد ، وهو الذى انتهى عند أفلاطون بأن يكون الحاكم الفيلسوف . وهذه نظرية جاء الإسلام فالغاها ، وسوى بين الناس ، ولم يفاضل بينهم إلا في التقوى . وسرى أن ابن طفيل فى حى يقطان يسلك هذه السبيل ، لأن حى بن يقطان إنسان فرد متوحد استطاع بمفرده أن يتعلم جميع العلوم والصناعات وأن يصل إلى معرفة الله . كما سرى أن ابن رشد يتابعه كذلك فيقسم الناس إلى جمهور وسعداء .

« والتدبير » يقصد به سياسة الناس ووضع الأمور فى موضعها ، لا مجرد التأمل والمعرفة البحتة . وجدير بنا أن نقف عند تعريف ابن باجة للتدبير ، إذ يقول إنها تدل : « على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة » . ومن أجل ذلك كان التدبير إنسانياً ، لأنه يطلب غاية عن قصد ، ثم يرتب الأفعال

(١) تدبير المتوحد صفحة ٧٨ .

التي تحقق هذه الغاية . وهذا الترتيب لا يكون إلا بالفكر ،
والفكر لا يكون إلا للإنسان فقط .

ليس من غرضنا في هذه الأسطر القليلة عرض نظرية
ابن باجة في « تدير المتوحد » ولكننا نقول إنه كان مطلعاً على
جمهورية أفلاطون ، وعلى النواميس ، وعلى المدينة الفاضلة
للغرابي ، وغير ذلك من النظريات السياسية ، وخرج من ذلك
كله بنظرية خاصة به ، ولكنها على الجملة متأثرة بالتزعة
اليونانية . ويمكن أن نلخص نظريته في عبارات بسيطة هي أن
الإنسان كائن متوسط بين الإلهي واليهي ، ويحسن به أن يسلك
المسلك الإلهي ما أمكنه ، ولا يتأني ذلك إلا بالتوحد .

وفي رسالة الاتصال يقسم ابن باجة الناس ثلاثة أقسام :
الجمهور ، والنظار ، والسعداء باعتبار الصور للعقولة . فالجمهور
يدرك صور العقولات من النظر إلى الموجودات المحسوسة ،
وبارتباطها بها . أما النظار فإن اتصالهم بالعقولات أولاً ،
ثم بالمحسوسات ثانياً . وهذه الصور يسميها ابن باجة « الصور
الروحانية » . وأما السعداء - وهم قلة قليلة جداً - فإنهم
يتصلون بالعقولات مباشرة ، وهم الذين يرون الشيء بنفسه^(١).

(١) انظر رسالة الاتصال لابن باجة ، منشورة مع تلخيص كتاب
النفس لابن رشد ، ص ١٠٢ - ١١٨ .

ابن طفيل

[٥٠٦ — ٥٨١ هـ — ١١١٠ — ١١٨٥ م]

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل ، الأندلس القرطبي ، ولد على مقربة من غرناطة بالأندلس ، وليس تاريخ مولده معروفا بالضبط ، اشتغل في ابتداء أمره بالطب ، واشتهر بهذه الصناعة وله فيها تأليف ضاعت ، وكانت بينه وبين ابن رشد مراسلات حول كتاب الكلبيات لابن رشد ، مما يدل على رسوخ قدم ابن طفيل في الطب ، كما كانت له آراء في علم الفلك ذكرها البطروجي للنجم . وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء متبحرين في العلوم قبل اشتغالهم بالفلسفة .

واتصل ابن طفيل بأبي يعقوب يوسف المتصور خليفة للوحدين فأصبح طبيبه الخاص من سنة ٥٥٨ إلى ٥٨٠ هجرية . وكان أبو يعقوب يقرب العلماء والفلاسفة ، فسأل ابن طفيل أن يشرح كتب أرسطو ، فقدم إليه أبا الوليد ابن رشد ورشحه لهذا العمل ، فقام به خير قيام ، ولما تنحى ابن طفيل عن وظيفته طبيا للسلطان ، خلفه في ذلك ابن رشد . وكان أبو يعقوب متعلقا بابن طفيل شديد الشغف به والحب . ولما توفي

أبو يعقوب ظل ابنه أبو يوسف محتفظا بصداقته ، حتى إنه حضر بنفسه جنازة ابن طفيل بمراكش .

ولم يبق لنا من مؤلفات هذا الفيلسوف إلا رسالته المسماة : « حى بن يقظان » ، وهى رسالة مشهورة فى العربية واللاتينية على السواء ، ترجمها بوكوك فى القرن السابع عشر ، ولها ترجمات حديثة بالأسبانية والفرنسية والانجليزية والألمانية .

وتسمى هذه الرسالة أيضا أسرار « الحكمة للشرقية » ، ويكنى أن تنظر إلى عنوانها الصحيح وهو « رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة للشرقية » ، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على ابن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبى جعفر (كذا) ابن طفيل « لنعلم أنه يتابع الشيخ الرئيس فى حكمته للشرقية أو الإشرافية ، التى ألمعنا إليها فيما سبق ، وهى فلسفة صوفية متأثرة بالأفلاطونية المجددة .

ذلك أن ابن سينا ألف رسالة تسمى « حى بن يقظان » سلك فيها مسلك الرمز ، حى بن يقظان رمز للعقل ، ومعه رفقة ترمز إلى الشهوات والغضب وسائر الملكات الإنسانية ، والجدل بين حى بن يقظان ورفقته يرمز إلى الصراع بين العقل والشهوة . وقد رتب ابن طفيل رسالته على مقدمة ثم قصة حى بن يقظان ،

فبين في المقدمة الغرض من هذه الرسالة ، وأنه معاينة الحق على سبيل أهل الذوق والشاهدة في طور الولاية ، وهذا شيء لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ، وإنما الذي يمكن هو الرمز ، وذكر القصة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق . ثم قرر ابن طفيل في هذه المقدمة رأيه في فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة .

ترمي القصة — في رأينا — إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والشرع .

وقد عني مؤرخو الفلسفة حديثا في أسبانيا بدراسة هذه القصة ، وترجمت ترجمة أسبانية حديثة قام بها «جوزالز بالنسيا» سنة ١٩٣٤ ، وذهب الأستاذ للمستشرق غرسية جوميز إلى أن قصة **حي بن يقظان مأخوذة من قصة «الصنم والملوك وابنته»** التي شاعت في الأندلس قديما ، وصاغ ابن طفيل قصته على نسقها . وخلاصة القصة كما أوردها الأستاذ جوميز تجرى على النحو التالي :

في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وفي ظروف طبيعية ملائمة يولد طفل من طينه تخمرت على مر السنين من غير أب ولا أم . وفي قول آخر إن البحر حمله إلى هذه الجزيرة في تابوت أحكمت أمه قفله بعد أن أروته

الفلسفة الإسلامية - ٩٧

من الرضاع ، وكانت أمه أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة ،
فاستودعت ابنها أمواج البحر حتى تمجيحه من الموت . ذلك الطفل
هو حى بن يقظان .

ثم تبنته غزالة وأرضعته وحنّت عليه كأمه . ونما « حى »
وأخذ يلاحظ ويتأمل . وكان الله قد وهبه ذكاء وقادا ، فعرف
كيف يقوم بحاجات نفسه ، فاهتدى إلى النار ، وصنع الآلات
والأدوات والسلاح ، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير
إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها . وقد وصل
إلى ذلك بطريقة الفلاسفة وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول
عن سبيل الإشراف الفلسفى الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله .
وهذا الاتحاد — أو الاتصال — هو العلم الغزير والسعادة
للقصوى المتصلة الخالدة . ولكى يصل « حى » إلى ذلك دخل
مغارة وصام أربعين يوماً متوالية ، مجتهدا فى أن يفصل عقله
عن العالم الخارجى وعن بدنه بوساطة التأمل المطلق فى الله لى
يبلغ الاتصال به ، حتى أدرك ما أراد .

وعندما بلغ هذا المبلغ لقي رجلاً تقياً صالحاً يسمى « أسال »
أقبل من جزيرة مجاورة يحسبها الناس مهجورة من البشر .

وقام « أسال » بتعليم صاحبه المنفرد بنفسه الكلام ، وهو سبيل التفاهم والإفهام . وأطلع « أسال » على الطريق الفلسفي الذي ابتكره « حي » لنفسه ، ورأى فيه تعليلا علويا للدين الذي كان يعتقد ، كما رأى فيه تفسيراً لكل الأديان المنزلة .

ثم اصطحب أسال حي بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة التي كان يحكمها ملك صالح يسمى « سلامان » ، وهو صاحب « أسال » الذي كان يرى ملازمة الجماعة وتحريم العزلة ، وطلب إليه أن يكشف إلى أهل الجزيرة عن الحقائق العليا التي وصل إليها ، فلم يوفق . وعندئذ اعترف كل من أسال وحي ابن يقظان أن الحقيقة العليا لا تتفق مع طبقة العامة ، لأنهم مكبلون بأغلال الحواس ، وعرفا أن الإنسان إذا أراد الوصول إلى التأثير في أفهامهم الغليظة فلا مفر له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة . وكان نتيجة هذا أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ، مع نصيحهم بالتمسك بأديان آباؤهم وأجدادهم . وعاد حي وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس^(١) .

(١) جوثالثك بالنشيا : تراث الفكر الأندلسي — ترجمة حسين

مؤنس — من ٣٤٩ — ٣٥٠ .

الأساس الفلسفي لهذه القصة هو التوفيق بين الدين
والفلسفة ، وبيان الطريق الذي سلكه فلاسفة الإسلام متبعين
الأفلاطونية الحديثة . وحتى رمز للعقل الإنسانى ؛ ويقظان
رمز لله .

ابن رشد

[٥٢٦ - ٥٩٥ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م]

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، فيلسوف قرطبة
نشأ فى أسرة من الفقهاء والقضاة ، كان أبوه قاضياً ، وكذلك
جده الذى اشتهر بالفقه ، ويسمى كذلك أبو الوليد الجد تميزاً له
عن أبى الوليد ابن رشد الحفيد .

ولد أبو الوليد الفيلسوف بقرطبة وتعلم الفقه والرياضيات
والطب ، وتولى القضاء بأشبيلية ثم بقرطبة وكان منقطعاً للبحث
والاطلاع والكتابة والمداومة عليها ، وصفه ابن الأبار بقوله :
« لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً . وكان على شرفه
أشد الناس تواضعاً ؛ وأخفضهم جناحاً . عنى بالعلم من صغره
إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر والقراءة منذ عقل إلا ليلة

وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله . وأنه سود فيما صنف وقيد
وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال
إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره .
وكان يُفْزَع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه مع
الحظ الوافر من الإعراب والآداب .

وقد اشتهر ابن رشد في أوروبا اللاتينية باسم « الشارح »
أي شارح أرسطو ، لا تقل منزلته عن الإسكندر الأفروديسي
وثامسطيوس . وابن طفيل هو الذي رشح ابن رشد ليشرح
كتب المعلم الأول ، وقدمه إلى أبي يعقوب يوسف الموحدى
٥٥٧ — ٥٧٩ هجرية وهذه هي رواية عبد الواحد المراكشى
في سبب ذلك قال : « أخبرني أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي
تلميذ ابن رشد قال : سمعت أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت
على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل
ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويدكر بيتي وسلفي
ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يُلْفها قدرى . فكان أول
ما فأنحني به أمير المؤمنين — بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي
ونسى — أن قال لي : ما رأيهم في النساء — يعنى الفلاسفة —
أقدية هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف فأخذت أتأمل

وأنكر اشتغالي بعلم الفلاسفة . ولم أكن أرى ما قرر معه ابن طفيل . نفهم أمير المؤمنين من الرّوْع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منهم غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمالٍ وخلعةٍ سنيةٍ ومركب .

« وأخبرني تلميذه المتقدم ذكره قال : استدعاني أبو بكر ابن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس — أو عبارة المترجمين عنه — ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . وإني لأرجو أن تعني به لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة ؛ ولا يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنّي واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم

عندى منه . قال أبو الوليد بن رشد ، فكان هذا الذى حملنى
على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس .
ونهض ابن رشد بالمعب ، وشرح ولخص كتب أرسطو ،
وأخرج ثلاثة أنواع من الشروح : الأصغر والأوسط والأكبر .
التلخيص يتحرر فيه ابن رشد من نص عبارة أرسطو ،
ويحكي آراءه الخاصة التى تمبر عن مذهبه ولو أنه يحاذى فيها آراء
للعلم الأول . وله فى المطبوع حالياً تلخيصات كثيرة ، منها عدة
كتب فى مجموع نشرت فى الهند ، وهى السماع الطبيعى ، والسماء
والعالم ، والطبيعة ، والكون والفساد ، والنفس^(١) ، وما بعد
الطبيعة^(٢) .

والشرح الأوسط يبدأ فيه ابن رشد بهذه اللفظة « قال »
يريد أرسطو ، فإما أن يكتفى بذلك ، أو يورد طرفاً يسيراً من
نص أرسطو ثم يشرع فى التلخيص والشرح . وقد طبع له

(١) انظر تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، نشر أحمد فؤاد
الأهوانى — مكتبة النهضة .

(٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة — نشر عثمان أمين —
مطبعة مصطفى الحلبي .

بالعربية تلخيص المقولات وتلخيص الخطابة^(١).

والشرح الأكبر نشر منه بالعربية تفسير ما بعد الطبيعة في خمسة أجزاء [نشره الأب بويج في بيروت] .

ونحن نرى أن من يريد الاطلاع على مذهب ابن رشد المتحرر من سلطان أرسطو فعليه أن يطلب في التلخيصات التي هي الشرح الأصغر .

وله كذلك شروح على معظم كتب أرسطو الطبيعية والمنطقية والأخلاقية ، معظمها موجود في تراجمه اللاتينية ، أو تراجمه العبرية ، مفقود في مخطوطاته العربية ، مما يدل على الأثر العظيم الذي بلغه ابن رشد في أوروبا وفي التفكير العالمي .

وابن رشد بدأ فقيها ، وله في الفقه أثر كبير أيضاً في العالم الإسلامي . وكتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد مشهور ، يدل على أنه صاحب رأى في الفقه ، كما كان صاحب مذهب في الفلسفة .

ثم تطور ابن رشد فأصبح طبيباً ، لا تقل منزلته في الطب عن ابن سينا في المشرق . له في ذلك كتاب « الكليات » الذي نقل إلى اللاتينية وكان يدرس في جامعات أوروبا إلى جانب قانون

(١) انظر تلخيص المقولات نشرة بويج في بيروت ، وتلخيص الخطابة نشرة عبد الرحمن بدرى مكتبة النهضة .

ابن سينا . وقد اقتصر ابن رشد في كتاب « الكليات » على الأصول دون الفروع والتطبيقات الجزئية ، وهو الذي أشار على صديقه ابن زهر أن يؤلف كتابا في الطب يبحث فيه الأبور الجزئية ، والذي يمتدحه ابن رشد نفسه بقوله إن أوفق الكنايش « الكتاب الملقب باليسير الذي ألفه في زماننا هذا مروان ابن زهر ، وهذا الكتاب سأله أنا إياه وانتسخته » .

وله كذلك كتب في علم الفلك مفقودة في العربية وتوجد ترجمات لها في العبرية . وهذا يدل على أن ابن رشد الفيلسوف أقام فلسفته على العلم .

أما فلسفته فيمكن التماسها في رده على تهافت الفلاسفة للفرالى ، في كتابه للشهور باسم تهافت التهافت ، والذي ترجم إلى اللاتينية وتأثر به القديس توما الأكويني .

وله في التوفيق بين الدين والفلسفة كتابان صغيران ، ولكن قيمتهما عظيمة ، هما : الكشف عن مناهج الأدلة ، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

وفي أواخر حياة ابن رشد أصيب بمحنة شديدة ، إذ سعى الفقهاء لدى الخليفة فأوقعوا بينهما حتى غضب عليه ونفاه إلى مدينة قريبة من قرطبة تسمى أليسانة ، ثم أفرج عنه ، وانتقل

إلى مراشكش عند أبي يعقوب ومات سنة ٥٩٥ هـ . ولم تقم للفلسفة
قائمة بعد وفاته . ذلك أن الشرط الذي بدونهُ لا يمكن للفلسفة
أن تزدهرو هو حرية الفكر قد ألغى باسم الدين .

ونستطيع أن نجمل مذهب ابن رشد في أنه مذهب عقلي .
إنه يقدس العقل ، ويرفع من شأنه ، وبه يفسر المعرفة
والوجود على سواء .

والعقل يقوم أساساً على المعاني الكلية التي تضم تحت جناحيها
أشتات الجزئيات . وقد ثار جدل طويل في العصر الوسيط
حول الكليات أم هي مجرد أسماء ، أم لها وجود حقيقي في الخارج
نعني خارج الذهن ، أم أنها تصورات عقلية ؟ .

وابن رشد صريح حاسم في أن الكليات تصورات ذهنية ،
وليست موجودة في الخارج ، على عكس ابن سينا الذي يمسك
المصا من وسطها .

يقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة : « وأيضاً متى
أنزلنا هذه الكليات موجودة خارج النفس ، لزم أن يكون لها
كليات آخر خارج النفس بها يصير الكلي الأول معقولا ، وللثاني
ثالثاً ؛ وذلك إلى غير نهاية . وليس يلزمنا هذا الشك متى وضعنا
أن وجود الكلي في الذهن » (١) .

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥٥ .

والفيلسوف صاحب المذهب العقلي لابد له أن يؤمن بارتباط الأشياء ارتباطاً ضرورياً بالأسباب والمسببات. والإيمان بالسببية أساس العلم الطبيعي، وأساس الفلسفة العقلية. وقد حاول الفيزيائي أن يهدم الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات حتى يفسح المجال للقدرة الإلهية ، وهاجم الفلاسفة في كتابه التهافت لقولهم بهذا المبدأ . فانبرى له ابن رشد ورد عليه قائلاً : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جناحه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ... » . ثم رد الأسباب إلى العلة الأربع التي قال بها أرسطو وهي المادية والصورية والفاعلة والغائية . إلى أن قال : « فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ودفع له » .

وابن رشد العقلي يفسر الدين تفسيراً عقلياً ، مع رجوعه في ذلك إلى القرآن . فهو في فصل المقال بين الحكمة والشريعة، يذهب إلى أن معرفة الصانع لا تكون إلا بالنظر في الكائنات التي خلقها الله للاستدلال منها على وجود الصانع ، وقد ساق الله في كتابه دليلين لخصهما ابن رشد في دليل العناية ودليل الاختراع. فالآيات التي تدل على الاختراع مثل : « إن الذين تدعون من

دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ... » ومن الآيات
الدالة على العناية قوله تعالى : « ألم يجعل الأرض مهاداً
والجبال أوتاداً » إلخ .

وقد كان أثر ابن رشد فى أوربا عظيماً ، حتى لقد انقسم
المفكرون بشأنه ما بين محبذ ومنكر ، وتعرف هذه الحركة
فى تاريخ الفلسفة باسم الرشدية اللاتينية ، وذلك بسبب آرائه
فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

موضوعات

١ — المنطق ومناهج البحث .


٢ — الله

٣ — العالم

٤ — الإنسان

أهم موضوعات الفلسفة الإسلامية

المنطق ومناهج البحث :

 فلاسفة العرب بالمنطق عناية عظيمة ، لشرف هذا الموضوع من ناحية ، ولأنه أداة الفلسفة من ناحية أخرى . وقد رأينا من قبل كيف تميز علم الكلام عن الفلسفة باعتبار المنهج الذي يتبعه كل منهما ، فالمنطق بمنهج الفلسفة ، والجدل بمنهج المتكلمين .

وليس لنا أن نتوقع من فلاسفة العرب تهماً ملحوظاً في دراسة هذا العلم ، لأن أرسطو — صاحب المنطق — لم يترك لمن جاء بعده إلا النزر اليسير . أما الأصول العامة في المنطق وترتيب موضوعاته فقد حذا فلاسفة العرب حذو المعلم الأول خطوة خطوة ، وكتاباً كتاباً ، مما خلفه لنا أرسطو . وقد ذكرنا هذه الكتب فيما سبق عند الكلام عن عصر الترجمة .

فما الجديد إذن في المنطق عما أضافه للفلاسفة الإسلاميون ؟ الجديد في التنسيق ، ووضوح هذا العلم كاملاً متكاملًا ، كما نجده في كتاب صُنِّف في القرن السادس الهجري ، هو « البصائر النصيرية » تأليف زين الدين عمر بن سهلان السامري . وبلغة

من إعجاب الشيخ محمد حبيده بهذا الكتاب أنه توفر على تحقيقه ونشره وتدريسه .

ومن جهة أخرى هناك أبواب تعمق الفلاسفة بحثها، وخاضوا في مشكلاتها ، ولعل منطق الشفاء لابن سينا من أحسن النماذج على هذه المناقشات المنطقية العميقة .

ومن جهة ثالثة فإن اشتغال فلاسفة العرب بالعلوم واتباعهم مناهج تجريبية تلائم البحث في الطبيعيات ، عكس هذا الاتجاه التجريبي على المنطق ، فتوسعوا في باب الاستقراء .

ولما كان المنطق كما ذكرنا أداة الفلسفة ، وكان سلاحها الذي تذود به عن حوضها ، كما تهاجم به خصومها ، وكان هذا السلاح قد يوجه بصفة خاصة ضد الدين ، فقد اعتبر فقهاء المسلمين أن المنطق سبب الخلل الواقع في الفاسفة ، وأنه هو علة انحراف الإنسان عن جادة الصواب والطريق المستقيم ، يعنون بذلك الطريق طريق الدين . ومن هنا صدرت الفتاوى بتحريم الاشتغال بالمنطق ، وقيل : من تمنطق فقد تزندق .

لهذا السبب وجد في تاريخ الفكر الإسلامي تياران متعارضان ، أحدهما يأخذ بالمنطق الأرسططاليسي ، وعن هذا التيار صدرت الفلسفة والعلوم المختلفة من رياضية وطبيعية ، والآخر تيار ينكر

هذا المنطق ويرجع فقط إلى الطريقة القرآنية وإلى سنة الرسول ، وهذه هي طريقة السلف ، منذ الإمام أحمد بن حنبل ، إلى شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية . وقد كتب ابن تيمية في الرد على منطق اليونان كتاباً تحمل هذا العنوان . وسلك تلميذه — ومن سار على نهجه فيما بعد — هذا المسلك . أما علم الكلام فإنه اصطنع منذ القرن السادس الهجري المنطق وأدخله مقدمة يعمد بها لبحث العقائد الإسلامية ، كما نرى في كتاب المواقف للإيجي .

وبعد ؛ ما للمنطق ؟ أهو قواعد عملية إذا اتبعها المرء بلغ الصواب وتجنب الخطأ ، أم هو قوانين للعقل البشري ؟ بعبارة أخرى هل المنطق علم أم فن . ؟

جواب فلاسفة المسلمين ، بسبب توجيه الفارابي وابن سينا من بعده ، هو أن المنطق فن وليس علماً . فالفارابي يقول في « إحصاء العلوم » : « إن صناعة المنطق تعطى جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب . . إلخ » . ويقول ابن سينا في « الإشارات » : « إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل في فكره » . فالمنطق ليس علماً كما ذهب إلى ذلك

الرواقيون ، ولكنه آلة ، أو « أورجانون » كما ذهب إلى ذلك
شراح أرسطو . فهو الأداة التي تمتحن بها العلوم النظرية
والعملية على سواء .

وهناك صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، لأنّ الألفاظ التي
نستخدمها هي وعاء الفكر ، ولا بد أن تكون الألفاظ محددة
واضحة حتى لا يقع لبس في التفكير مما يفضي إلى المغالطة . وليست
الألفاظ مقصودة لذاتها ، وقد بحث ابن سينا في هذه الصلة
وقرر أنه : « لو أمكن أن يشتمل المنطق بفكرة ساذجة إنما تلاحظ
فيها المعاني وحدها لكان ذلك كافياً . ولو أمكن أن يطلع
المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى لكان يغنى عن اللفظ
ألبتة » . وهكذا فطن الشيخ الرئيس إلى إمكان وجود منطق
ومزى لا يلتفت فيه إلى اللفظ .

والمنطق أساساً علم ذهني ، وقضاياها إنما يلتفت فيها إلى
وجودها الذهني لا إلى وجودها خارج الذهن ، أي أن تصورها ،
أو كما يقول ابن سينا في المدخل ص ١٥ : « وإذا أردنا أن نتفكر
في الأشياء ونعلمها ، فنحتاج ضرورة إلى أن ندخلها
في التصور . . . والأمور إنما تكون مبهولة بالقياس إلى الذهن
لا محالة ، وكذلك إنما تكون معلومة بالقياس إليه » . ولكن

ابن سينا في كتبه المتأخرة اعترف بشوع آخر من القضايا
هي القضايا الوجودية التي لا تستمد العلاقة بين موضوعها ومحمولها
من الذهن نفسه، بل من النظر إلى الشيء الخارجى ومراعاة
أحواله المتغيرة .

والمنطق ترتيب قضايا معلومة لاستخراج منها نتيجة مجهولة ،
وهذا الترتيب قد يكون قياساً وقد يكون برهاناً . وقد عنى
العرب عناية كبيرة بالقياس و انتهى بهم الأمر إلى رد كل تفكير
إلى أشكال قياسية ، حتى تكون النتائج مستمدة بالضرورة
من مقدماتها . وكان فلاسفتهم فى ابتداء أمرهم يوجهون
نظرهم إلى اكتساب المقدمات التى تصلح للبرهان .
وقد رأينا كيف انتقص المؤرخون من منزلة الكندى لأنه
لم يحسن صناعة البرهان . ومع ذلك فإن ابن سينا وهو يضع
نظرية البرهان ، فإنه يرجع به إلى القياس ، ويقول إنه قياس
يقينى مؤلف من يقينيات لإنتاج يقينى . فالقياس الذى يوقع
اليقين هو البرهان . ومقدمات القياس أصناف كثيرة منها
المحسوسات والمجربات والمخيالات والمتواترات والوهميات
والمشهورات والقبولات والمظنونات والمسلمات والأوليات .
ولكن مبادئ البرهان لابد أن يتوفر فيها شرطان هما : أن

تكون كلية وضرورية ، أى صادقة فى كل زمان ومكان ، وهذه لا تتوفر إلا فى الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات ، والبرهان سبيل إلى الاستدلال فى العلوم ، وبه تُصحّص قضايا العلم ، ويكشف الستار عما فيها من خطأ . والتجربة لا يمكن فى نظر منطقة العرب أن تسمو إلى منزلة البرهان اليقيني لأنها إنما تنصب على بعض الجزئيات وكثيراً ما يكتنفها الخطأ . وكذلك لا يسمو الاستقراء إلى مستوى اليقين ، وكل ما يلبغه فان قوى غالب ، إلا إذا كان استقراء كاملاً ، فيكون حينئذ شبيهاً بالقياس .

ولا نزاع أن العلوم الرياضية أوثق من العلوم الطبيعية ، لأن المقدمات الرياضية فى علوم الحساب والهندسة والمهنة وغيرها تعتمد على مبادئ أولية بديهية مثل بديهية المساواة ، وبديهية الكل أكبر من الجزء . وقد أعلّى الغزالي فى « المنقذ » من شأن الرياضيات فقال إنها علوم برهانية لا سبيل إلى مجاهدتها بعد فهمها ، ولكن
 مَن ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة .
 ونحن نعلم أن المنطق ذو صلة وثيقة بالرياضيات ، أوضحها

برتراند رسل حديثاً في منطقته الذي وحد بينه وبين الرياضة .
ولكن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على البحث في الطبيعة
وفي علوم الحياة والطب ، وجدوا أنه لا يمكن الاعتماد على القياس
وحده ، بل لابد من إجراء للملاحظات والتجارب أى اتباع
منهج الاستقراء ، فهو للنهج النافع في مثل هذه العلوم . ولم يكن
ممكناً أن تتقدم هذه العلوم ذلك التقدم العظيم على أيدي علماء
العرب لولا اعتمادهم على الاستقراء ، ووضعهم الشروط الكفيلة
بصحة للملاحظات واستخراج القوانين الكلية منها . وهذا
ما فعله الرازي الطبيب ، وجابر بن حيان في الكيمياء ، وابن
سينا في الطب . فقد كانت للشيخ الرئيس تجارب تتبعها زمتها
طويلاً واستخرج منها قواعد كلية ، مما جعل للورخين له يقولون
إنه عدل في آخر حياته في منطقته ، فأخذ بمنطق جديد يفسح
المجال لمشاهدة الحس المشروطة بالشروط العملية بدلاً من القياس
النظري والبحث .

وقد وضع ابن سينا بالفعل في أول كتاب القانون قواعد
سبعة للتجريب ، سبق بها جون ستيوارت يل بقرون . فقال
إن الأدوية تعرف قواها بطريقتين : طريق القياس ، وطريق
التجربة ، وأن هذا الطريق الأخير لابد فيه من مراعاة عدة

شروطها : أن يكون الدواء خاليا عن كيفية مكتسبة وحرارة
مارضة أو برودة عارضة . والثانى أن يكون المجرب عليه علة
مفردة « فإنها إن كانت علة مركبة وفيها أمران علاجيان متضادان
فجرب عليهما الدواء فففع ، لم ندر السر في ذلك بالحقيقة » .
والثالث تجرية الدواء على المتضادة . والرابع أن تكون القوة
في الدواء مقابلا بها ما يساويها من قوة لعة ، والخامس أن يراعى
الزمان الذى يظهر فيه أثره أو فعله . والسادس أن يراعى
استمرار فعله على الدوام أو على الأكثر . والسابع أن تكون
التجربة على بدن الإنسان .

هذا المنهج العلمى الذى كان علة ازدهار العلوم عند العرب ،
هو الذى سعى فلاسفة أوروبا ابتداء من القرن الثانى عشر
إلى طلبه ، ذلك أن أوروبا اللاتينية سعت إلى نقل العلوم عن العرب
وجاء نقلها للفلسفة عَرَضاً . وهذا كما نذكر ما فعله العرب في
ابتداء عصر الترجمة حين نقلوا العلوم أولا وبالذات ثم استنبع
ذلك نقل الفلسفة .

أما منهج العلوم الإنسانية التى تشمل الدين والأخلاق
والسياسة ، فقد أضاف فلاسفة العرب إلى منهج أرسطو الذى بسطه
في كتاب « الجدل » طريقة « التواتر » ، أى تواتر الشهادات

المروية عن فلان عن فلان ، وهو منهج إسلامي بحث يتميز بنقد الرجال ، والثقة بالشخص الذي يروى عنه . ونحن نعلم أن سنة الرسول تعتمد على هذا المنهج ، ولكن الفلاسفة طبقوا هذا المنهج على التاريخ ، وكان لهم رأى فى صحة الحقائق التاريخية يختلف عن منهج أهل السنة ؛ ذلك أن المولى فى صحة الواقعة التاريخية ليس كثرة الشهادات أو عددها ، بل « اليقين » الذى تزول معه الريبة ، مثل الاعتقاد بوجود جالينوس وأوقليدس^(١) وغيرهما . ولم يبلغ هذا المنهج غايته إلا على يدى ابن خلدون صاحب المنهج التاريخى .

أما منهج الأخلاق والاجتماع فإنه يعتمد على المشهورات ، مثل أن الظلم قبيح ، وحفظ الجار حسن ، وغير ذلك من القضايا الأخلاقية التى تشيع فى الأمم ، ويعتمد عليها فى بناء الفضائل وليست مثل هذه القضايا يقينية ، ولكنها مشهورة . وقد أطل ابن سينا فى كتاب « الجدل » وهو الجزء السادس من الشفاء بحث المشهورات ، وذكر من جملة أسباب القضايا التى تضيع فى الناس وتشتهر ما نصه : « فن المشهورات ما يكون السبب فى

(١) اشارات ابن سينا ١٠٠ ، ص ١٨٥

شهرته تعلق المصلحة العامة به ، وإجماع أرباب الملل عليه ، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم ، حتى إنها تبقى في الناس غير مستندة إلى أحد ، وتصير شريعة غير مكتوبة ، ويجرى عليها الترية والتأديب ، مثل قولهم : العدل يجب فعله ، والكذب لا يجب فعله (١) ولو شئنا ترجمة هذا الكلام إلى لغة عصرية قلنا إنه «العرف» ، والعرف مصدر من مصادر الأخلاق يشبه اليقين ولكنه ليس يقينا .

جملة القول : إن البرهان نافع في العلوم الرياضية والطبيعية ، لأن مقدماته « بحسب الطبيعة ونفس الحق » ، أما القياس الجدلي فإن مقدماته إنسانية تبحث في شئون المجتمع وتنفع الحكام والمدبرين للدولة والمعلمين ، ومقدماته ليست بحسب الطبيعة ونفس الحق ، بل بحسب «واضع أو واضعين» . فالحق ينظر إليه في نفسه ، والشهرة يُنظر إليها من حيث التعارف لتسليمه . فن المشهور «ما هو مشهور بمحمود عند الفلاسفة والحكماء مثل أن الجميل أفضل من اللئيم ، ومنه ما هو مشهور بمحمود عند أكثر العلماء مثل أن السماء كرية» (٢) .

(١) من كتاب الجدل — مخطوط أعد للنشر وسيصدر قريباً .

(٢) للرجع السابق .

وقد ذهب الفلاسفة إلى أن المنطق أداة نابعة في البرهنة على وجود الله ، وهى أداة عقلية ، غير أن الغزالي أنكر ذلك عليهم ، وزعم أن معرفة الله تخرج عن دائرة العقل ، ولا بد من معرفته بوسيلة أسمى هى الإلهام وهو طريق الصوفية .

الله

لم يكن للفلاسفة العرب بد حين بحثوا فى الله وصفاته من أن يضعوا موضع الاعتبار ما جاء به الإسلام من وحدانية مطلقة. فالله فى القرآن كما جاء فى الصمدانية : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » . ومع أن هناك صفات تؤذن بالتشبيه مثل آيات الاستواء واليد إلا أن الله « ليس كمثل شئ » ، وهو المتعال ، أى أنه أسمى وأعلى من سائر الموجودات. وقد ورث الفلاسفة عن اليونانيين نظريتين فيما يختص بالله ، الأولى نظرية أرسطو ، من أن الله هو « المحرك الذى لا يتحرك » أى أنه السبب الأول فى حركة العالم . وتتصل بهذه النظرية أنه « موجود » لأن ميتافيزيقا أرسطو هى الوجود ، وهى بحسب تعريفه أنها البحث فى الوجود من حيث هو موجود ، وأشرف الموجودات ، الوجود المطلق وهو الله . فالله موجود عند أرسطو .

ولكن هذه الصفة ، أو هذا الاصطلاح ، ليس اسما من أسماء الله الحسنى الواردة في القرآن . ونحن نعلم أن كثيرا من مفكرى الإسلام رفضوا العنول عن النص القرآنى ، فلم يطلقوا على الله سوى الأسماء التى جاءت فى الكتاب ، ورفضوا أن يطلقوا عليه مانطلق على الأشياء المحسوسة حين نقسمها قسمين : الذات والصفات .

النظرية الثانية هى نظرية أفلوطين والأفلاطونية الحديثة التى جعلت الله هو « الواحد » ومن الواحد فاض العقل الأول ثم النفس الكلية ثم الميولى . و « الواحد » ، و « الأول » إيمان من أسماء الله الحسنى . ولكن ميتافيزيقا الواحد تختلف فى أساسها — كما ذكرنا من قبل — عن ميتافيزيقا الوجود التى نادى بها أرسطو .

وقد اضطرب الكندى بين هذين النوعين من الفلسفة ، ولم يستطع التوفيق بينهما ، وكان أكثر ميلا إلى النظرية الإسلامية : نظرية أرسطو أن العالم قديم ، مما يترتب عليه نفى الخلق ، والله حرك العالم الحركة الأولى فقط ، فهو المحرك الذى لا يتحرك .

ونظرية أفلوطين تقول بالنفيض ، أى أن العالم صدر عن الله

بالضرورة كما يصدر الضوء عن الشمس أو الماء عن ينبوع ،
فليس لله إذن فضل في الخلق .

ونظرية الإسلام تفصل بين الله والعالم ، وتنادى أساساً
بالخلق من عدم ، أى أن العالم لم يكن ، ثم كان بأمر الله ،
طبقاً لقوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن
فيكون » . ولذلك فإن جميع علماء الكلام . يقولون الله خالق .
وكان للكندى موقف من هذه المسألة يختلف عن الفارابى ،
ويختلف موقف الفارابى عن موقف ابن سينا ، كما يختلف موقف
ابن رشد عن موقف سابقيه .

وخلاصة نظرية الكندى : أن الله هو « الواحد الحق » وكل
شئ نقول عنه إنه « واحد » سواء أكان الواحد الرياضى ، أم
الذى الطبيعى الذى نصفه بأنه واحد فإنما هو واحد بالمجاز .
أما الواحد الحق فهو : « الواحد بالذات الذى لا يشكك بته
بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة
ذاته ، ولا من جهة غيره ؛ ولا مكان ولا زمان ، ولا حامل
ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ... » (١)

(١) كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ١٤١ .

أما صلة الله بالعالم فهي صلة الإبداع وهي صفة تماثل الخلق، إلا أن معنى الإبداع يدل على أكثر من الخلق، فالإبداع أوقع في معنى الخلق من عدم، كما أنه يدل على التدبير والنظام. وفي ذلك يختم الكندي كتابه بقوله: فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر.

وهكذا نرى أن الكندي يعتمد على النظرية الإسلامية في القول بالوحدانية والخلق من عدم أي الإبداع ثم وصف الله بالصفات التي نقلها عن الفلاسفة من أنه ليس بجنس ولا نوع ولا حامل ومحمول إلى غير ذلك وهي صفات سلبية.

فإذا انتقلنا إلى الفارابي رأينا أنه أول من وفق بين أرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة، بين فلسفة الوجود وفلسفة الواحد، فكان الله عنده هو «الموجود الأول». وهو يعني بالأول المبدأ الأول لجميع الموجودات، والسبب الأول لوجودها. وهو يفتتح كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بقوله: «الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها». ويقول في كتاب «تحصيل السعادة» إتنا ينبغي في علم ما بعد الطبيعة أن نسلك سبيل النظر في الموجودات لنبحث عن علتها، كيف

وجودها ، ولماذا وجودها ، ومن أى فاعل وجودها ، وهكذا حتى ينتهى الفاحص « إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصل ... بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات » .

ثم يمضى الفارابى فيصف الله بأنه برىء من جميع أنحاء النقص . وأنه دائم الوجود بمجوهره وذاته ، وهو الموجود الذى لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أوله كان وجوده . وهو مبين بمجوهره لكل ما سواه ، لا شريك له ، ولا ضده .

ونود أن نلاحظ أن إطلاق الفارابى صفة « الجواهر » على الله لم يرض عنها ابن سينا فيما بعد ، ولم يأخذ بها الكندى من قبل . والفارابى لا يقف فى أوصاف الله عند الأوصاف السلبية فقط ، بل يصفه بأوصاف ثبوتية . وفى ذلك يقول « الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود » (١) فهو يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلع عليها الإطلاق والتعالى وأنها تخصه وحده فى ذاته ، مثل أنه موجود واحد حتى كامل عدل جواد .

أما ابن سينا فقد سلك مسلكا آخر ، ولو أنه يعتمد إلى حد

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٢ .

كبير على أرسطو والفارابي إلا أنه يتفرد بعدة أمور . فالشيخ
 فيلسوف « وجود » . فهو يتابع أرسطو في تعريفه المتناظرياً
 أنها العلم بالموجود من حيث هو موجود . وللوجود الأول ،
 الواجب الوجود ، هو الله وقد يكتفى ابن سينا بقوله عن الله إنه
 « الواجب » ، على حين أن الفارابي يؤثر أن يصفه بقوله :
 « الأول » . فالفرق بينهما يقع في أن العلم الثاني ينظر إلى الله
 من جهة أنه المبدأ الأول ، وفي أن الشيخ الرئيس ينظر إليه
 من جهة أنه واجب الوجود .

فالله موجود . ولكن كيف لنا أن نَعْرِفَ أو نَعْرِفَ

الموجود ؟

لا يقدم ابن سينا أى تعريف ، بل يذكر أن معنى « الموجود »
 من المعانى البدئية . وفي ذلك يقول في إلهيات الشفاء : « إن
 الموجود ، والشئ ، والضرورى ، معانيها ترسم في النفس
 ارتساماً أولياً ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يُجلب
 بأشياء أعرف منها » .

وهذه واقعية ساذجة ، لأن إثبات وجود الموجود هو مطلب
 الفلسفة ، فالقول بأنه بهيمى التصور ، ولا يحتاج إلى إثبات ،
 يبطل للنظر الفلسفى .

ويعتبرنا على كل حال الوقوف عند معنى الضرورى ،
أو الواجب .

فقد قسم ابن سينا الشيء للوجود قسمة منطقية ، فهو إما
واجب ، أو ممكن ، أو عمتع . وهذه الثلاثة يعبر تعريفها
تعريفاً محققاً ، لأن من أراد تعريف الواجب أخذ في حده
الممكن أو المحال فقال: الواجب إنه غيرالضرورى أو أنه المعدوم،
أو أنه الذى لا يمكن أن يفرض معدوماً ، أو أنه الذى إذا
فرض بخلاف ما هو عليه كان محالاً . ومن أراد تعريف الممكن
أخذ في حده الضرورى أو المحال . وبهذا ينتهى إلى أن معنى
الواجب من المعانى الأولية البديهية .

وتعريف واجب الوجود هو عند ابن سينا « الموجود الذى
متى فرض غير موجود عرض منه محال » . أما الممكن الوجود
فهو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض
عنه محال .

وواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد يكون واجباً
بغيره ، فالواجب بذاته هو الذى يلزم عنه محال إذا فرض عدمه.
والواجب بغيره هو الذى يكون واجباً إذا توافرت فيه شروط
معينة ، مثل الاحتراق عند ملاقة الحطب للنازفانه واجب بغيره،

وذلك عند وجود القوة الفاعلة بالطبع وهى النار . وهكذا تقع
القسمة فى ثلاثة : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ،
ويمكن الوجود .

والممكنات هى الموجودات فى العالم الحسى التى تحتاج إلى
علة مادية وصورية وفاعلة وغائية فى وجودها ، فكل ممكن
الوجود يحتاج إلى علة أخرى فى وجود .

ولكننا لا نستطيع أن نتسلسل فى العلل إلى ما لا نهاية له ،
ولا بد أن نقف عند علة أولى ليس لها علة ، وهى الموجود
الواجب الوجود بذاته

وهذا البرهان فى تسلسل العلل أرسططاليسى ، فالعلل
متناهية تنتهى عند علة أولى هى علة العلل ، وليست معلولة لشيء
آخر . إنها العلة المطلقة ، والعلة التامة ، توجد جميع الموجودات
من أجلها ، ولا توجد هى من أجل شيء . ومن أسماء العلة الأولى
أنها المبدأ الأول ، كما فعل الفارابى من قبل ، وليس فى هذه
الحجة جديد لأنها مأخوذة عن أرسطو .

يثبت ابن سينا لواجب الوجود صفات إيجابية على رأسها أنه
واحد ، ثم يضى يصفه بصفات سلبية ، أنه لا ماهية له ،
ولا جنس ، ولا فصل ، ولا كيفية ، ولا كمية ، ولا أين ، ولا

متى ، ولا ند له ، ولا شريك له ، ولا ضد له ...

وواجب الوجود تام الوجود ، بل « فوق النمام » . وهو خير محض ، لأن الوجود خيرية . وهو حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا .

وواجب الوجود عقل محض ، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه . وكذلك هو معقول محض وذاته عقل ومائل معقول . وهو « يعقل كل شيء على نحو كلي » ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ؛ وهذا من العجائب التي يحوج تصورهما إلى لطف قريحة » (١) .

وللشيخ في الإشارات طريق حدسي يتلاءم مع فلسفته الإشرافية ، ويختلف عن الطريق البرهاني المذكور في الإلهيات والنجاة . وهذا الطريق هو تأمل الوجود نفسه دون اعتبار من النظر في أحوال المخلوقات . وفي ذلك يقول : « تأمل كيف لم يحتج يائنا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه ، وإن كان ذلك دليلا

(١) الإلهيات ص ٣٥٩ .

عليه . ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فنشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود » .

* * *

ومن الطبيعى أن يهيج ابن رشد نهجا آخر فى إربات وجود الله ، لأنه أكثر وفاء وإخلاصاً للمشائية . ولا غرو فهو من أشهر شراحه . ومع ذلك فإنه يبدى وجهة نظره الخاصة التى تختلف عن غيره من الشراح السابقين من أمثال الإسكندر وثامسطيوس . وهذا طريق الفلسفة .

وله مسلك آخر يتبع فيه طريق الدين .

وخلاصة ما ينتهى إليه ابن رشد من الطريق الفلسفى أن الله هو المحرك الذى لا يتحرك ، وأنه المحرك الأقصى الذى لا يحرك بعده . وخلاصة رأيه طبقا للطريق الشرعى أن الله خالق . ذلك أنه فى الطريق الأول ينظر إلى العالم وما فيه من موجودات محسوسة ، وهى « الجواهر » المحسوسة ، وينظر فى مبادئها ، على حين أنه فى الطريق الثانى ينظر إلى الكائنات فىرى أنها مخلوقة ، وأنها موافقة للإنسان ، وهما الدليلان اللذان سماها بدليل الاختراع ودليل العناية .

وفي كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة ، يبحث في الوجود والجوهر والواحد . وعلى خلاف الشيخ الرئيس لا يعتبر الوجود من المعاني البديهية ، ولكنه يقال على ثلاثة أنحاء (١) ، على كل واحد من المقولات العشر (٢) على الصادق ، وهو الذي في الذهن على ماهو عليه خارج الذهن (٣) وعلى ماهية كل ماله ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور . وأشهر المعاني ها الأخيران ، أى أن الوجود إما أن يطلق على الذات ، أو على الصادق .

فإنه موجود ، بمعنى أنه ذات خارج أنفسنا ، وبمعنى أن له حقيقة ، وتصورنا له في أذهاننا مطابق لهذه الحقيقة . ورجع إلى الوجود المحسوس ، فهو أشهر ما يقال عليه الموجود . وله أربع على في وجوده مادية وصورية وفاعلة ونائية . هذا الموجود المحسوس مثل هذه الشجرة وهذا الكتاب وغير ذلك يسمى باصطلاح أرسطو «جوهر أول» ثم من الموجود المحسوس الجزئي يتصور الذهن معنى كلياً ، مثل قولنا الشجرة والكتاب . والكليات هي «الجوهر الثاني» .

والموجود المحسوس مكتف في وجوده بذاته ؛ وليس له علة خارجة عنه . يقول ابن رشد ملخصاً مناقشة طويلة في هذا الموضوع :

بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط في وجود الجوهر المشار إليه ، وأن الشخص إنما فاعله شخص آخر مثله بالنوع أو شبيهه .

بعبارة أخرى أخرى أن هذه الشجرة مكتفية في وجودها بنفسها ، وأن الذى أوجدها شجرة أخرى مثلها في نوعها ، وهكذا . ولكننا لانستطيع أن نمضى إلى ما لانهاية في سلسلة المحركات أو العلل المحركة الفاعلة ، بل لابد أن ننتهى إلى محرك أول « لا يتحرك أصلا ، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذا المحرك أزلى ضرورة » (١) .

الدليل السابق دليل طبيعى وميتافيزيقى ، ولكن ابن رشد يسوق دليلا آخر يعده نفسانيا لأنه يعتمد على المبادئ الموضوعة في علم النفس . وهو يستشهد بما قيل في الشرائع الإلهية « اعرف نفسك تعرف خالقك » (٢) . ذلك أن للصور وجودين ، وجوداً محسوساً ووجوداً معقولاً ، من حيث تجردها من الهيولى . وهذه هي العقول المفارقة التى تحرك الأجرام السماوية بالشوق .

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٥ .

وإذا كانت العقول المفارقة كثيرة بحسب كثرة الأفلاك ، فإن المحرك الأول الذى يحرك العالم على سبيل الشوق إليه لابد أن يكون واحدا . ولما كان العالم واحدا فلا بد أن يكون له مبدأ واحد ، ولا يمكن أن يكون أكثر من واحد . وههنا يشير ابن رشد إلى الآية الكريمة «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»^(١) . هذه هى جملة آراء الفلاسفة فى إثبات وجود الله ، والصفات التى تليق به ، ولكن المتأخرين حتى من علماء الكلام اعتمدوا على نظرية ابن سينا فى أن الله واجب الوجود ، كما يتضح ذلك من رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده .

العالم :

هل العالم قديم أم محدث ؟ وكيف خُلِقَ هذا العالم ؟ ومم يتكون ؟ هذه هى المسائل الرئيسية التى بحثها علماء الكلام . وقد ورث الفلاسفة عن اليونانيين القول بقدم العالم ، وهو قول صريح عند أرسطو ، وأقل صراحة عند أفلاطون وأفلوطين ، ذلك أن للعالم عند أفلاطون قديم أيضاً ، إلا أن الله نظمهُ ، ولو أنه فى مواضع خرى فى محاوراته يقول « بالصانع » الذى تأمل

(١) للرجع السابق ص ١٤١ .

المثل الأزلية فصنع العالم على مثال هذه المثل . أما أفلوطين فلا خلق عنده لأن نظريته هي الفيض أو الصدور ، والتي تنتهي بنوع من وحدة الوجود .

وهذه النظريات كلها تعارض الإسلام الذي يقرر صراحة أن الله نباين للعالم متعال عنه ، وأنه تعالى خلقه بعد أن لم يكن ، وأنه سبحانه قادر أن يبدل الخلق غير الخلق ، وأن يعيده مرة ثانية .

وقد وقف فلاسفة المسلمين من هذه النظريات مواقف مختلفة ، بعضهم يتابع النظرية الإسلامية فيقول بالخلق ، وأن العالم ليس قديما ولا أزليا . وبعضهم الآخر أخذ بقدوم العالم ولكنه حاول أن يفسر القدم تفسيراً لا يتنافى مع قدرة الله في الخلق ، وفريق ثالث ذهب إلى تسلي الكائنات عن الله بطريق الفيض .

ويبدو أن الكندي وحده كان الفيلسوف الذي عارض القول بقدوم العالم ، وذلك على أساس النظر الرياضي في الكون وإثبات أنه متناه ، فإذا كان متناهما فهو غير أزلي وله رسائل كثيرة في تناهي الجرم خلاف رسالته إلى المعتصم بالله ، فالجرم نهائي ، وكذلك جرم الكل أي العالم كله ، لأن الجرم ذو جنس

وانواع ، فلا يمكن إذن أن يكون أزليا ؛ أما الأزلى فلا جنس له فالجزم ليس هو الأزلى .

والأزلى هو اصطلاح الفلاسفة الذى يقابل القديم عند المتكلمين . والمقصود بالأزلى أن الموجود لا أول له ، وقد يطلق الأزلى على ما لا أول له ولا آخر . ولهذا السبب أخذ يبرهن على أن كل شئ فى هذا العالم ، سواء الجرم أم المكان أم الزمان أم الحركة ، فله نهاية ، وإذا كان متناهيا فله أول أى له بداية ونهاية .

من أجل ذلك شرع يقيم الأدلة على نفي اللانهاية ، وهى أدلة فى جملتها رياضية ، منها أن نفترض اللامتناهى موجوداً ، ولناخذ منه جزءاً فيصبح الباقي إما متناهى العظم وإما لامتناهى العظم ؛ ثم نطرح هذا الجزء المتناهى الذى أخذناه من اللامتناهى ، فإن كان الباقي متناهيا كان الحاصل متناهيا ، وإن كان الباقي لامتناهيا وزدنا عليه ما أخذناه كان المجموع أعظم وهذا خُلفٌ .

ويترب على ذلك أن الأزلى وحده هو الله ، وأن العالم غير أزلى .

أما الخلق فيصفه الكندى بأنه إبداع ، فالله هو المبدع القوى المسك لكل ما أبدع . غير أن هذه العملية لم يوضحها

لنا الكندي ، وأكبر الظن أن أحداً من الفلاسفة سواء من القدماء أم من المحدثين لم يستطع أن يوضحها توضيحاً كافياً ، لأنها عملية تسمو على المستوى الطبيعي وترتفع إلى عجايل الميتافيزيقا .

فاذا انتقلنا إلى الفارابي رأينا أنه يفسر وجود العالم عن « الأول » ، متبعاً نظرية الفيض . وهو يصرح بذلك مستخدماً هذا الاصطلاح بالذات وأول ما فاض عن « الأول » ، أول آخر ، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . بذلك يصدر عن الأول الثاني ، ثم عن الثاني الثالث ، وهكذا إلى العقل العاشر . يقول الفارابي « والأول هو الذي عنه وموجد ، ومتى وموجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ... » [آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨] . ثم يقول : « فيفيض من الأول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .. فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث .. » [ص ٤٤] ويمضي هكذا إلى العقل الحرك لفلك القمر ، ثم العقل الخاص بعالم ما تحت فلك القمر وهو العالم الأرضي

وفى هذا العالم الأرضى نجد الأسطوانات الأربعة ، أى العناصر ،
وهى النار والهواء والماء والأرض ،وعنها توجد الأجسام الطبيعية
من معدنية مثل الحجارة والمعادن ، والنبات والحيوان غير الناطق
والحيوان الناطق .

والعقل الفعال ، أو العقل العاشر ، وهو آخر العقول التى فاضت
عن الأول بذلك التسلسل الذى ذكرناه ، هو المدبر للعالم
الأرضى ،والذى به يتصل الإنسان ،وبهذا الاتصال يفسر القارابى
أمورا كثيرة من صميم نظرية المعرفة ومن الدين ، كنظرية الوحي .
ولكن القول بالفيض يؤدى حتما إلى ضرب من وحدة
الوجود ، ويتنافى مع القول بالخلق من عدم ، ويخضع الله
للضرورة فلا يكون إيجاد العالم عن إرادة ومشيئة بل عن فيض
ضرورى ، ولهذا السبب أنكره لكلمون .

ينقسم العالم قسمين كما هى الحال عند أرسطو ، عالم السماء
وعالم الأرض . أى أن العالم كله كرة ضخمة مركزها الأرض .
وما يحيط بها إلى فلك القمر ، وإلى هنا ينتهى العالم الأرضى .
أما ما فوق فلك القمر إلى كرة السماء الأولى فهو عالم السماء .
وهكذا فهم القدماء علم الفلك .

ونرجع إلى هبة الخلق فنقول إن الأول فاض عنه الثانى

وهو عقل ، إنه العقل الأول . ولكن الثانى يقوم بميلتين هما
أنه يعقل ذاته فيلزم عنه وجود الثالث ، أى العقل . ومن حيث إنه
متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث يفيض عنه شيان : العقل الرابع حين يعقل ذاته ،
وكرة الكواكب النابتة لأنه متجوهر بذاته ، ثم يتسلسل الفيض
الثانئى على هذه الشاكلة ، فيوجد زحل ، ثم المشتري ، ثم المريخ ،
ثم الشمس ، ثم الزهرة ، ثم عطارد ، ثم القمر . وههنا ينتهى
وجود الأجسام السماوية .

وتتسلسل الكائنات من حيث الأفضل فالأفضل مرتبة
تنازليا ، فالأول أفضلها وأشرفها لا يعدله شيء فى فضله وكاله
وشرفه . ثم الثانى وهكذا . وكذلك السماء الأولى أفضل من
كرة الكواكب النابتة ، وهذه أفضل من كرة زحل ، إلى أن
نتهى إلى آخر الأجسام السماوية وهو القمر .

أما العالم الأرضى فإنه يتكون بعد حدوث الاسطفقات
(أى العناصر الأربعة) ، من اختلافها وامتزاجها ، فتحدث أصناف
الأجسام الكثيرة المتضادة . وهذه هى الفلسفة الطبيعية التى سادت
منذ اليونان حتى العرب .

ولا يختلف ابن سينا عن القارائى فى القول بالصدور وكيفيته

وحدوث العالم إلا في بعض التفاصيل . فقد رأينا أن الفارابي يذهب إلى نوعين من التعقل عنهما يصدر عقل آخر وكرة فلك، مثال ذلك أن الثالث يعقل ذاته فيصدر عنه العقل الرابع ويصدر عن تجوهره بذاته كرة الكواكب النابتة . أما ابن سينا فعملية الفيض عنده التي يطل بها «الكثرة» ثلاثية لا ثنائية .

الواقع أن مشكلة تفسير وجود الكثرة في هذا العالم وكيفية خروجها عن الواحد من المشاكل التي واجهها فلاسفة اليونان ، واجتهد فلاسفة العرب في حلها . والقاعدة عند الفارابي ، ثم عند ابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ولهذا السبب لا يصدر عن الله إلا شيء واحد، ثم عن هذا الواحد تصدر عند الفارابي اثنتان كما وضحنا من قبل . ويجعل ابن سينا هذه العملية ثلاثية ، إذ يلزم عن العقل الأول (١) بما يعقل الأول (أى الله) وجود عقل تحته . (٢) وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى ، وكالهما وهى النفس . (٣) وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته جسمية الفلك الأقصى^(١) .

بعبارة أخرى يصدر عن كل عقل ثلاثة أشياء : عقل ونفس

وجسم .

(١) الإلهيات ص ٤٠٦ .

ويوفق ابن سينا بين المصطلحات الفلسفية والمصطلحات الدينية الإسلامية ، يقول في رسالة معرفة النفس الناطقة : هذا العقل له ثلاثة تعقلات ، أحدها أنه يعقل خالقه تعالى ، والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكناً لذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر كحصول السراج من سراج آخر ؛ وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل إلا أنه في الترتيب دونه ؛ وحصل من تعقله ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى .

والفلك الأقصى ؛ هو الفلك الأطلس ، وهو في المصطلح الديني العرش .

والعقل العاشر يقال له « العقل الفعال ، وواهب الصور ؛ والروح الأمين ، وجبرائيل ، والناموس الأكبر » (١)

وقد رأينا أن الترتيب ينزل من واجب الوجود متسلسلاً إلى العقل العاشر وفلك القمر ، ثم يحصل العالم الغضري ، وهو عالم الكون والفساد بما فيه من عناصر أربعة : النار والهواء والماء والأرض ، والتي منها تتكون المعادن ، ثم ترتقى إلى النبات ، ثم

(١) رسالة العروس ، نشرها الأستاذ كوينس في مجلة الكتاب العدد الخامس بابن سينا إبريل ١٩٥٢

ترتقى إلى الحيوان ، ثم الإنسان وهو أكل الحيوانات وأشرفها .

* * *

ونظرية ابن رشد في العالم أقرب إلى النظرية الأرسطية .
فالعالم كله ، والأجسام الطبيعية الجزئية ، تتركب من مادة ومن
صورة ، أى من مبدئين متعارضين . ولا يمكن أن توجد الهوى
عن الصورة ، إذ لا يمكن تفسير وجود الموجود ، وبخاصة المحسوس
إلا بمبدئين هما المبدأ للادى وللمبدأ الصورى . فإن وجد موجود
هو صورة محضة . وفعل خالص . فلا بأس من تفسيره بجملة واحدة ،
هى العلة الصورية . وذلك هو الله . أما العالم فلا بد من تفسيره
بعتين على الأقل .

وقد رأينا أن الفارابى مِم ابن سينا يفسران وجود سائر
لوجودات عن «الأول» بطريق الفيض حتى يبلغ عالم العناصر
والمركبات ، أى أن المادة تفيض عن الصورة .

هل يتابع ابن رشد الشيخ الرئيس والفارابى ؟
لقد ظن البعض عند النظر فى كلام ابن رشد وأنه يتحدث
عن صدور العقول عن المبدأ الأول حتى العقل العاشر ، أنه يأخذ
بنظرية الصدور أو الفيض . وهذا وهم ، لأن ابن رشد لا يقول
بذلك .

فهو فيما يختص بالموجود المحسوس يذهب إلى أنه مكتفٍ في وجوده بمبادئه ، أى بصورته ومادته . وأن وجود هذا المحسوس إنما جاء عن محسوس آخر مثله ، وأن « المولد بالذات للشخص هو شخص مثله ؛ ولذلك يقول أرسطو إن الإنسان إنما يولد إنسان ... »^(١). وحاصل هذا الكلام أن الأنواع والأجناس أزلية ، أى قدعة بذاتها ، أو تصعد إلى المادة الأولى ، فمن أين جاءت ؟ .

ولنتأمل هذه الفقرة التى أثقلها بتمامها لأهميتها « وإذا كان هذا كما وصفنا ، وتبين أن الأجرام السماوية هى سبب في وجود الأسطوانات وعلى كم جهة هى لها سبب ؛ فصور الأسطوانات هى العلة القريبة لوجود المادة الأولى المشتركة لها ، وذلك على جهة الصورة والغاية فقط فإنه ليس يمكن أن يتصور من الأسباب للمادة الأولى غير هذين السببين فقط ، فإن الفاعل إنما يفعل الشيء بأن يفيد جوهره الذى هو به ما هو وهى صورته . والمادة الأولى ليست ذات صورة فيكون لها فاعل ، ولا يمكن أيضاً أن يتصور لها مادة أخرى إذ كانت هى الأولى »^(٢)

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧ .

ونحن نرى أن آخر هذه الفقرة يتعارض مع أولها . « فالمادة الأولى » سميت كذلك لأنها أولى وليس لها مبدأ أول آخر . هي قوة محضة بحسب تعبير أرسطو ، فهي غير مصورة . إنها إمكان محض . لذلك كيف يزعم ابن رشد بعد ما قرره أن « السبب في وجود مواد الأجرام السماوية صورها فقط » .

وابن رشد أكثر صراحة في مواقع أخرى حين يتعرض لتقديم العالم . فلا نزاع في للوجودات المحسوسة التي تكون وتفسد داخل العالم في أنها مركبة من مادة وصورة ، وأنها تكون عن مثلها الذي يولدها ، كالإنسان يولد إنساناً ، والشجرة شجرة وهكذا . فالمادة أصل لا ريب فيه في تكوين الموجودات المحسوسة . حتى إذا سعدنا إلى العالم كله ، وبحثنا أقدم هو أم حادث ، رأينا أن ابن رشد يقف موقفاً وسطاً ، وقسم المسألة ثلاثة أقسام بحسب ثلاثة أصناف من الموجودات .

١ — فالموجودات المحسوسة الجزئية مثل النبات والحيوانات والمعادن وسائر الأجسام الشبيهة بذلك « محدثة » لأنها وجدت عن شيء غيرها ومن مادة والزمان متقدم على وجودها . ولقد جاء من الحكماء وكذلك الأشاعرة متفقون على ذلك .

٢ — طرف مقابل لهذه الموجودات ، وهو « موجود

لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان . وهذا أيضاً
اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً . وهذا القديم مدرك
بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل ، وموجده ،
والحافظ له (١) .

٣ — ثم صنف بين هذين الطرفين ، فهو « موجود لم يكن
من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أعنى عن
فاعل . وهذا هو العالم بأسره » . وهذا الموجود أى العالم كله ،
يعتبره أرسطو غير محدث حقيقى ، وغير قديم حقيقى . فالعالم
قديم بمعنى أنه موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان . أما
الصفة الثالثة التى يخلعها ابن رشد على العالم من أنه موجود عن
شيء أى عن فاعل ، فهذا ما سبق أن فصلناه عند الكلام عن
الله وأنه محرك العالم ، ولكنه محرك لا يتحرك ، وقد حرك
العالم على سبيل الشوق لا على سبيل الفعل الحقيقى ، أى أن العالم
هو الذى اشتاق إلى الله فنحرك .

هذا هو رأى ابن رشد الفيلسوف ، أما ابن رشد الفقيه ، فإنه
يقرر الخلق ويقطع به طبقاً للتصوص الواردة فى القرآن ، والتى
تدل على أن العالم محدث بالحقيقة ، وذلك من مثل قوله تعالى :

(١) فصل المقال ص ١٢ .

« وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » ويفسر ابن رشد هذه الآية بقوله : إن هذا يقتضى وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان .

* * *

نقول : هذه هى جملة آراء الفلاسفة حتى ابن رشد عن العالم ، بنوها على العالم الطبيعى الذى كان متداولاً فى زمانهم ، ولكن هذا العلم ابتداء من القرن السادس عشر أخذ يتغير تغيراً أساسياً . فعلم الفلك على يد كوبرنيق وجاليليو أصبح شيئاً آخر خلاف علم الفلك القديم ، ولا تزال المباحث الفلكية تتقدم فى هذا العصر مع اختراع التلسكوب وغيره من الآلات الدقيقة ، ومع إطلاق سفن الفضاء . وكذلك علم الطبيعة بعد تفتيت الذرة ومعرفة سر تركيبها انقلب انقلاباً عظيماً . وقل مثل ذلك عن علم الحياة بفروعه ، ولم تعد العناصر أربعة هى النار والهواء والماء والأرض كما كان يظن ، لهذا السبب فإن الفلسفة التى بنيت على تلك العلوم ، والتى تصورت العالم تصوراً خاصاً ، لم يعد لها مجال فى العصر الحاضر ، ولا بد من إقامة الفلسفة الإسلامية حديثاً على صرح العلم الحديث آخذة فى اعتبارها ما حققه العلم بمناهجه الحديثة من تقدم هائل .

وينبغي أن نضع في اعتبارنا أن كانط الفيلسوف نظر في مسألة قدم العالم ولم يستطع أن يقضى فيها برأى ، فالأدلة على القدم تكفى الأدلة على الحدوث ، وكذلك الأدلة على خلود النفس . ومن أجل ذلك يُخرج البحث في قدم العالم وفي خلود النفس عن نطاق المعرفة العقلية ، إلى ضرب آخر من المعرفة العملية التي ينبغي أن نسلم بها تسليماً .

الإنسان :

الإنسان بدن ونفس ، ولا بد له من تحقيق مطالب البدن ومطالب النفس على السواء حتى تتيسر له الحياة السليمة في هذه الحياة . وقد عنت الفلسفة اليونانية الموروثة عن أفلاطون وأرسطو بالالتفات إلى النفس أكثر من عنايتها بالبدن ، لأن حقيقة الإنسان عندهم هي أنه حيوان ناطق مفكر عاقل ، فالذي يميزه عن الحيوانات والبهاائم هو هذا الجزء من النفس نقي التفكير والعقل .

وقد ورثت الفلسفة عن اليونانيين أمراً آخر فيما يختص بفلسفة الإنسان هو قسمة الناس قسمين الخاصة والجمهور ، وهذه القسمة متأصلة بالطبع في البشر ، ولا سيال إلى التسوية بين الناس .

والخاصة من الناس هم الذين يزكون عقولهم بالعلوم النظرية
لأبالصنائع العملية . على الجملة رفع النظر على العمل حقيقة
لا شك فيها سادت الفلسفة اليونانية ، وأخذها عنهم فلاسفة
العرب .

غير أن الإسلام في جوهره لا يميز بين الناس إلا على أساس
التقوى والصلاح ، فالناس سواسية كأسنان المشط ، ولا فضل
لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . ومن هنا أفسح الإسلام المجال
لكل طالب وباحث ومفكر وعامل سواء أكان من الأشراف
أم من العبيد والموالي . وكثيراً من ما تقرأ عن فقهاء نبغوا
في الإسلام ولم يعرف لهم حسب موضوع أو جاء ومال ، كالغزالي
حجة الإسلام مثلاً .

ومن جهة أخرى لم ينظر الإسلام إلى الإنسان باعتبار أنه
عقل فقط ، أو إلى نفسه فقط مغفلاً جانب البدن . على العكس
الإنسان كائن مركب من جسم له مطالبه من شهوات لا بد له من
تحقيقها حتى تستقيم الحياة ، ومن نفس لا بد له كذلك من
تحقيق مطالبها . ولذلك لم يحرم الإسلام زينة الحياة ، ولا نهى
عن الطعام والشراب ، ولكنه نصح بالتوسط والاعتدال .
فهل اتبع فلاسفة المسلمين عند بحثهم في الإنسان ما جاء

في القرآن وما أثر عن الرسول ، أم ما ترجم إليهم عن اليونان ؟
إن ما يستلفت النظر حقا في هذه المسألة هو إغفال مفكرى
الإسلام النظرية القرآنية عن الإنسان ما هو ؟ وكيف ينبغي
أن يسلك في هذه الحياة ؟ لقد سادت فهم النظريات اليونانية
المأخوذة عن أفلاطون وأرسطو ، وبخاصة أرسطو في كتبه
النفسية والأخلاقية والسياسية .

ما الإنسان ؟ إنه حيوان ناطق ؛ هذا الجواب أرسططاليسى ،
يقسم النفس ثلاثة أقسام بحسب الكائنات الحية ، النفس النباتية
والنفس الحيوانية ، والنفس العاقلة . ومعنى أن الإنسان حيوان
عقل ، أنه نوع من جملة الأنواع الأخرى الداخلة في هذا الجنس
المسمى حيوانا .

ولست بين أيدينا كتب للكندى تبحث في النفس بطريقة
مطولة أو في الأخلاق والسياسة ، ولذلك يصعب علينا معرفة رأيه .
أما الفارابي فقد اتجه في كتاباته وجهة إنسانية ، ففي المدينة الفاضلة
يبحث في الإنسان باعتبار أنه يأتي في سلسلة الوجودات
بعد الكائنات السماوية . يقول مانصه : « فإذا حدث الإنسان
فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغاذية .
ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس للموس . . . » ويعضد بعد

ذلك يعدد الحواس كالشم والتذوق والسمع والبصر ، مم للتخيلة
التي تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض ويفصل بعضها عن بعض ،
مم الناطقة التي بها يعقل الإنسان للعقولات ، ويميز بين الحسن
والقبيح ، ويكتسب الصناعات والعلوم . والأساس الذي يعتمد
عليه الفارابي ، بل وابن سينا أو ابن باجه أو ابن رشد
هو كتاب النفس لأرسطو^(١) ، والذي لعب دوراً كبيراً في تاريخ
الفلسفة الإسلامية ، وكان الدمامة الكبرى للباحث النفسية ،
وتعدد قوى النفس الإنسانية وملكانها .

حقاً كان لأفلاطون نظر آخر في النفس الإنسانية قسمها
قسمة ثلاثية على أساس الشهوة والغضب والعقل يضبط
هوى الشهوات وجوح الغضب ، فيكون من ذلك فضيلة الإنسان
الرئيسية ، غير أن فلاسفة العرب في الأغلب سلكوا مسلك للعلم
الأول في ترتيب القوى النفسية إلى غاذية وحساسة وطاقلة .

ومهما يكن من شيء فلم يدع فلاسفة العرب جديداً في علم
النفس الذي يجب أن يسير على منهج جديد علمي خلاف للنهج
النظري الذي اتبعوه . فلم تكن لهم تجارب منظمة على سلوك

(١) انظر ترجمة كتاب النفس لأرسطو الطبعة الثانية ، ترجمة الأب
قنواتي واحمد فؤاد الأهواني .

الإنسان ، بل إنهم على خلاف أرسطو الذى بدأ تجريبيا وألقى
علم النفس بالعلم الطبيعي قد سلكوا بهذا العلم مسلكا فلسفيا .
فنظروا فى النمايات التى ينبغى على الإنسان أن يطلبها ، وهى
تكميل نفسه تحقيقاً للسعادة القصوى .

وكال الإنسان بأن يحصل العلوم النظرية حتى يسمى عاقلا
بالفعل ، بعد أن كانت بالقوة والاستعداد الفطرى عاقلا .
وهذا التحصيل يخضع لنائيتين هما الجليل والنافع . ولاشك
أن الأجل والأحسن أفضل من الأتبع من حيث القيمة . فالعلوم
النظرية ، والفلسفة أعلاها لأنها حكمة الحكم وعلم العلوم . تبغى
الأجل ؛ أما الفنون والصناعات العملية ، وهى أيضا ضرورية
للإنسان مفيدة للعمران ، فإنها ضرورية من جهة نفعها ، ولذلك
رفع فلاسفة الغرب ، كما فعل فلاسفة اليونانيين من شأن النظر
على العمل ، وعدوا الفيلسوف الذى يكتل نفسه بالعلوم النظرية
أعلى مرتبة من الشخص الذى يتقن الصنائع والفنون العملية
ويحذقها . ونحن نجد ذلك فى اعترافات ابن سينا التى ذكرها
فى سيرته حيث قال إن صناعة الطب يسيرة بالإضافة إلى الفلسفة ،
لأنَّ الطب من العلوم العملية التى يسهل تحصيلها .

وذكر الفارابى فى «تحصيل السعادة» ، وفى «التهيه على سبيل

السعادة» أن التحصيل يكون بطريقتين : التعليم والتأديب ، فالتعلم يوصلنا إلى كسب العلوم النظرية ، أما التأديب فيطبع للتعلمين بطريق الاعتياد على العلوم العملية . والفوائد العملية لما سيتلان هما : الأقاويل الإقناعية ، والإكراه مع المتمردين الذين يرفضون التعلم . وهكذا إذا حقق الإنسان ما يطلبه من علوم نظرية وعملية ، وآثر الأجل والأفع ، بلغ الكمال ، وحقق السعادة القصوى . ولكن الفارابي لا يقف عند كمال الإنسان الفرد ، أو المتوحد بلغة ابن باجة ، والذي تبلغ قوته المنخلة نهاية الكمال ، فيقبل عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ويقبل محاسن المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ولكنه يقرر كذلك أن الإنسان لا يمكن أن « ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد بعض ما يحتاج إليه في قوامه ... ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية » (١) .

.. فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة .
وتمتلك سعادة الإنسان بحسب المدينة التي يعيش فيها ، فمنها

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة من ٩٦ .

المدينة الفاضلة ، والجاهلة ، والضالة ، وغير ذلك . وهذه هي
نظرية أفلاطون التي يسطها في الجمهورية ، والتي كان الفارابي
على اطلاع وثيق بها .

* * *

وابن سينا الذي بدأ مشائيا ، واعتبر الإنسان جسما طبيعيا
له صورة تسمى نفسا هي كاله الأول ، وهي مجموع وظائفه
الحوية ، وليست هذه النفس شيئا يفارق البدن ، انتهى بنظرية
دافع عنها هي أن الإنسان مركب من جوهرين ، هما البدن
والنفس ، وأن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن ، مفارق له ،
وبخاصة بعد الموت .

وقد أشار الشيخ إلى مذهب للادين ورفضه ، فحكي عنهم
ما نصه : « ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو
هذا البدن ، وكل أحد فأنما يشير إليه بقوله « أنا » ، فهذا ظن
فاسد » (١) . أما للمذهب الذي يؤيده ابن سينا فهو أن البدن مغاير
للنفس ، والنفس جوهر روحاني قاض على هذا القلب وأحياء ،

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، منشورة في كتاب أحوال
النفس لابن سينا ، ص ١٨٣ . وقد تلت هذه الرسالة إلى اللغة
الإنجليزية في كتابي : Islamic Philosophy

واتخذ آله في اكتساب المعارف والعلوم ، حتى يستكمل جوهره
 بها ، ويصير عارفاً بربه ، عالماً بحقائق معلوماته ، فيستعد بذلك
 للرجوع إلى حضرة ، ويصير مَلَكاً من ملائكته في سعادة
 لانهاية لها . وهذا موافق لرأى الشيخ في قصيدته العينية المشهورة
 التي يقول فيها .

فلأرى شىء أهبط من شاع سامٍ إلى قمر الخفيض الأوضع
 إن كان أرسلها الإله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع
 فهبوطها إن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع
 وتعود عالمة بكل خفية في العالمين تغربتها لم يرقع
 وللشيخ الرئيس ثلاثة براهين على جوهرية النفس ، الأول
 أنك إذا تأملت في نفسك رأيت أنك اليوم هو الذي كان موجوداً
 طول همرك ، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك ؛ والثاني
 أن الإنسان إذا كان مهتماً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته
 حتى إنه يقول إني فعلت كذا أو كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون
 خافلاً عن جميع أجزاء بدنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن ؛
 والثالث أن الإنسان يقول : أدركت بصرى ، وأخذت يدي ،
 ومشيت برجلي . . . فتعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً
 يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال .

هذا وقد ذكر الشيخ في الشفاء برهانا آخر على جوهرية النفس يعرف ببرهان « الرجل الطائر » يذهب فيه إلى أننا لو تصورنا إنسانا طائرا في الهواء غير معتمد على الأرض فإنه لا يحس إلا بنفسه فقط. وعلى أساس هذا البرهان اعتمد ديكارت في إثباته جوهرية النفس من النظر إلى الفكر فقط ، في قوله « أنا أفكر إذن أنا موجود » .

فالإنسان هو هذه « الأنا » التي يشعر بها كل منا ، وتصدر أفعاله عنها .

ومن هذه الزوايا يكون الإنسان ، حين يشعر بذاته ، مديرا لنفسه ، حرا في اختيار طريق الخير أو الشر ، مسئولاً عن أفعاله مثابا أو معاقبا عليها .

وجميع الفلاسفة يعتقدون في حرية الإنسان .
فهذا أبو نصر الفارابي يبحث عن السعادة وكيف يحصلها الإنسان ، لأنها مطلب كل واحد والغاية التي يتطلع إليها جميع الناس ، وليس وراءها غاية . والناس مختلفون في ظنونهم من حيث السعادة بعضهم يعتقد أنها الثروة ، وبعضهم الآخر في الغلبة والسلطان ، وغير ذلك ، ولكن مهما يكن أمر طالب السعادة فلا بد أن تكون أفعاله التي يؤديها لبلوغها ، صادرة عن إرادة

وطوعية وباختياره . والإنسان الحقيقي بهذا الاسم عليه
« أن يختار الجميل في كل ما يفعله ، وفي زمان حياته بأسره » .
والشقي هو الذي يفعل الأفعال القبيحة طوعاً .

ولكن الإنسان لا يمكن أن تصدر أفعاله عن فكر وروية
باستمرار ، بل لابد له أن يتادها حتى يألفها وتصبح فيه خلقاً
راسخاً . فالأخلاق إنما تحصل عن العادة ، والدليل على ذلك
« ما نراه يحدث في المدن ، فإن أصحاب السياسات إنما يحملون
أصل المدن أخباراً بما يعودونهم من أفعال الخير » (١) .

وقد وصف الفارابي هذه الأفعال التي ينبغي على أصحاب
السياسات ، أي على الحكام أن يعودوا الشعب عليها ، فهي الصحة ،
والاعتدال في الطعام والشراب ، وسائر الفضائل كالشجاعة
والصدق والاقتصاد والعفة وغير ذلك .

ثم إن أفعال الإنسان منها ما تلحقه بسببها محمدة أو منمة ،
وهذه الأفعال إما مادية بدنية كالقيام والقعود والركوب والنظر
والسباح ، وإما غوارض للنفس مثل الشهوة واللذة والفرح
والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشياء ذلك ، وإما

(١) التنبيه على سبيل العادة ، ص ٨ .

أفعال تنشأ عن التمييز بالذهن . والإنسان الذي يتقاد لشهواته ،
ويطيع لذاته هو الذي يضل ويشقى ويفعل القبيح ، ولا يكون
حرّاً لأنه عبد لهذه الشهوات . أما من كان له « جودة الروية » ،
وقوة العزيمة على ما أوجبه الروية فذلك هو الذي جرت
عادتنا أن نسميه الحر باستئصاله ، ومن لم تكن له هاتان ففى
عادتنا أن نسميه البهيمى ، ومن كانت له جودة الروية فقط دون
قوة العزيمة يميناء العبد بالطبع » (١) .

فالإنسان فى نظر الفارابى إما حر ، وإما بهيمى ، وإما عبد ،
بحسب استعمال عقله وإرادته . ولا يكفى العقل وحده ، أو قوة
العزيمة وحدها فى أن تجعل الإنسان حرّاً ، بل لابد له من الجمع
بين العقل والإرادة .

وبذلك ارتفع شأن المسلمين زمان ازدهار حضارتهم ، فأقبلوا
على العلوم والصناعات ونظروا فيها بعقولهم ووضعوا لها القوانين ،
ثم قاموا على تطبيقها بقوة عزائمهم ، مراعين فى ذلك الجميل
أولاً ، ثم النافع ثانياً .



وقد نظر ابن رشد إلى هذه المسألة نعى حرية الإنسان

(١) التلخيص : ص ١٧ .

ومستوليته ووجوب إقباله على الصنائع حتى يتم العمران ويرتفع
 شأن الأمة من زاوية أخرى ، هي زاوية علاقة الله بالإنسان ،
 وارتباط الأفعال بأسباب ومسببات ضرورية . فقد قرر المعتزلة
 حرية الإنسان ، وأنه الفاعل على الحقيقة لما يصدر عنه ، وذهب
 أصحاب الجبر إلى أن الإنسان ليس له من الأمر شيء وإنما هو
 كأوراق الشجر التي تحركها الرياح ، وتوسط الأشاعرة فقالوا
 بأن الله خالق أفعال كلها من الكفر والإيمان وأن الإنسان
 « كاسب » لأفعاله عند إقداره تعالى عليها ، وهي نظرية
 الكسب المشهورة . ولكن ابن رشد ينتقد هذه النظرية ،
 ويصرح بأنه لا يستطيع أن يفهمها لتناقضها ، ثم يقرر أن كل
 شيء في هذا العالم مرتبط ارتباطا ضروريا بالأسباب والمسببات
 المادية ، وأن الله تعالى قد خلق العالم بهذا الترتيب والنظام لحكمة ،
 ومن أنكر حسن الصنعة في العالم وما عليه من نظام
 وإتقان فقد أنكر الحكمة ، ومن أنكر حرية الإنسان
 في اختيار أفعاله فقد أبطل الحكمة من التكليف والثواب
 والعقاب . إلى أن قال : « وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان
 اكتساب كان الأمر بالأهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له .
 وكذلك الأمر باجتلاب الحيرات ، فبطل أيضا الصنائع كلها

للقصود منها أنها تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من
الصنائع ، وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع
الخطارة كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك ؛ وهذا كله
خارج عما يعقله الإنسان (١) .

وجدير بنا أن نتأمل هذا الكلام الذي يملئه ابن رشد في
عصرنا الحاضر بعد أن طال بنا الركود والجمود والتواكل ، غلى
حين أن أوروبا التي ترجت هذا الكلام أخذت به ، أي أنها
أخذت بالنزعة العقلية التي تؤمن بارتباط المسيات بأسباب
ضرورية ينبغى على الإنسان أن يسعى إلى معرفتها والسير بعقضاها ،
فكانت الفلسفة الرشدية سببا في نهضة أوروبا ، وكان تفكير
ابن رشد والظمن على فلسفته سببا في تخلف الشرق .

* * *

ولنرجع خطوة إلى الوراء في قصتنا إلى الشيخ الرئيس
لنحكي رأيه في السعادة التي ينبغى على الإنسان تحصيلها ، والتي
هي الغاية القصوى .

فالسعادة الإنسانية ليست في هذه الحياة الدنيا ، بل هي سعادة
النفس بعد مفارقتها البدن . وقد رأينا كيف أثبت جوهرية النفس

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٠٦ .

ومغايرتها للبدن ، وبقائها بعد فثائه . وهو لا يسمى ما يحققه الإنسان من مطالب في الدنيا سعادة ، بل لذة ، إما لذات حسية إذا أشبع شهوات البدن ، أو لذات معنوية مثل لذة الظفر عند الغضب ، أو اللذة الحاصلة عن سماع الموسيقى ، ولذة الحياة العقلية أشرف من اللذات الشهوانية والغضبية ، ولا تتم اللذة العقلية على التمام إلا حين تبصر النفس الناطقة في الإنسان « حالما عقلياً مرتباً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل ، والخير القائض في الكل » . وهذا شيء لا يتحقق إلا للعارفين المزهين إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، وخلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا كما يقول في الإشارات .

وهذه نزعة صوفية تعتمد بالإنسان عن الحياة الدنيا وتفصله عنها إلى الحياة الآخرة ، وهذه النزعة مخالفة لتعاليم الإسلام التي قررها الله في كتابه العزيز حيث يقول جل شأنه : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين » .

فهذه هي قصة الفلسفة الإسلامية بدأت بتأييد العلم ، والإعتراف

بالعقل، والنظر في الإنسان كيف يفسر حقائق الكون وأسراره
العميقة، وكيف بعد أن يهتدى إلى القوانين يطبقها على الحياة
ليبلغ السعادة ويحقق ما يحلم به أن يكون عليه.

وانتهت بالابتعاد عن العلوم، والاكتفاء بما وصل إليه أقطاب
المفكرين الإسلاميين يحفظون ما أمنتوه في بطون كتبهم، دون
أن يكون لهم نظر مستقل يتابع الرقي والتطور، فأسدت الستار
على آخر فصل من فصول رواية الفلسفة وقد خرت صريعة
التعصب الذميم، والجهل الشديد.

ونحن نرجو أن تكتب للفلسفة العربية قصة جديدة بعد أن
بعثت بعثاً جديداً على يد الثورة الكبرى في مجتمعنا العربي.
وستكون قصة هذه الفلسفة الجديدة هي قصة فلسفة الثورة.

مراجع مختارة

لا نريد أن نشق على القارئ . رجوع إلى كل ما كتبه
الفلاسفة الإسلاميون أولا ، وما كتبه المؤرخون من دراسات
عنهم ثانيا ، ولكننا تصح بعض عيون التأليف الفلسفية التي
تمد جديرة بالاطلاع .

- ١ — كتاب الكندي إلى المتصم بالله في الفلسفة الأولى .
- ٢ — المدينة الفاضلة للفارابي .
- ٣ — النجاة والإشارات لابن سينا .
- ٤ — تدير المتوحد لابن بلجة .
- ٥ — حتى بن يقظان لابن طفيل .
- ٦ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد .
- ٧ — تهافت الفلاسفة للغزالي ، وتهافت التهافت لابن رشد .
- ٨ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — مصطفى عبد الرزاق .
- ٩ — تاريخ علم الفلك عند العرب — تأليف نلنيو .
- ١٠ — Islamic Philosophy, by Ahmed Foad El. Ehwany.
- ١١ — تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف ديور ترجمة الدكتور
أبوريدة .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٨٥/٧٢٥٨

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ٠٨١٨ - ٩

